

CICERO'S

KNOWLEDGE

Of The

PERIPATOS

Edited by
William W. Fortenbaugh
and
Peter Steinmetz

CICERO'S KNOWLEDGE OF THE PERIPATOS

RUTGERS UNIVERSITY STUDIES IN
CLASSICAL HUMANITIES

Volume IV

**CICERO'S KNOWLEDGE OF
THE PERIPATOS**

Edited by

William W. Fortenbaugh

and

Peter Steinmetz

 **Routledge**
Taylor & Francis Group
LONDON AND NEW YORK

First published 1989 by Transaction Publishers.

Published 2019 by Routledge

2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN

52 Vanderbilt Avenue, New York, NY 10017

First issued in paperback 2019

Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, an informa business

Copyright © 1989 Taylor & Francis

All rights reserved. No part of this book may be reprinted or reproduced or utilised in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publishers.

Notice:

Product or corporate names may be trademarks or registered trademarks, and are used only for identification and explanation without intent to infringe.

Library of Congress Catalog Number: 88-28792

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Cicero's knowledge of the Peripatos / edited by William W. Fortenbaugh and Peter Steinmetz.

p. cm. — (Rutgers University studies in classical humanities ; v. 4)

Includes index.

ISBN 0-88738-271-1

1. Cicero, Marcus Tullius—Philosophy. 2. Theophrastus—Influence—Cicero. 3. Aristotle—Influence. 4. Peripatetics.

I. Fortenbaugh, William W. II. Steinmetz, Peter, 1925- .

III. Series.

PA6320.C54 1989

185—dc 19

88-28792

CIP

ISBN 13: 978-1-138-50815-6 (pbk)

ISBN 13: 978-0-88738-271-0 (hbk)

Publisher's Note

The publisher has gone to great lengths to ensure the quality of this book but points out that some imperfections from the original may be apparent.

Contents

Preface	vii
Contributors	ix
1. Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt <i>Peter Steinmetz</i>	1
2. Aristotle and Theophrastus Conjoined in the Writings of Cicero <i>David T. Runia</i>	23
3. Cicero's Knowledge of the Rhetorical Treatises of Aristotle and Theophrastus <i>William W. Fortenbaugh</i>	39
4. Cicero's <i>Topics</i> and Its Peripatetic Sources <i>Pamela M. Huby</i>	61
5. Constitution and Citizenship: Peripatetic Influence on Cicero's Political Conceptions in the <i>De re publica</i> <i>Dorothea Frede</i>	77
6. Das Problem Theorie-Praxis in der Peripatos-Rezeption von Ciceros Staatsschrift <i>Reimar Müller</i>	101
7. "Naturrecht" bei Aristoteles und bei Cicero (<i>De legibus</i>): Ein Vergleich <i>Klaus M. Girardet</i>	114
8. Gibt es Spuren von Theophrasts <i>Phys. op.</i> bei Cicero? <i>Jaap Mansfeld</i>	133
9. Theophrast in Cicero's <i>De finibus</i> <i>Olof Gigon</i>	159
10. Die Peripatetiker in Cicero's <i>Tuskulanen</i> <i>C. Joachim Classen</i>	186
11. Aristotelian Material in Cicero's <i>De natura deorum</i> <i>David J. Furley</i>	201
12. Cicero and the Aristotelian Theory of Divination by Dreams <i>José Kany-Turpin and Pierre Pellegrin</i>	220
13. Cicero und die 'Schule des Aristoteles' <i>Woldemar Görler</i>	246
Index of Ancient Sources	265

Preface

Rutgers Studies has reached four volumes. The first concerned Arius Didymus, the court philosopher to Caesar Augustus. The next two focused on the philosophy of Theophrastus, the successor of Aristotle as head of the Peripatetic School. This volume deals with Cicero, orator and writer of the late Roman Republic. Interest in Cicero arose out of Project Theophrastus, an international undertaking based at Rutgers University and dedicated to collecting, editing and translating the fragments of Theophrastus. Since Cicero is an important source for understanding Hellenistic philosophy, and since his own treatises contain numerous references to Theophrastus, it was decided to hold a conference that considered Cicero in relation to the Peripatos. The University in Saarbrücken, West Germany presented itself as an ideal place to meet, for the work being done by its faculty on Peripatetic philosophy and on Cicero himself was well known to the members of Project Theophrastus and to the academic community at large. The Institut für Klassische Philologie there accepted the role of host with enthusiasm and put on a most successful conference. All the papers contained in this volume were written for the conference, which took place July 21–24, 1987, and all but one were in fact read on that occasion. None of the papers appears exactly as it was in its initial form. Most have undergone significant rewriting, while others have been improved in more modest ways.

The order in which the articles appear in this volume is only one of many possible arrangements. It has, however, a certain intuitive attractiveness and can be said to respect the principle of “first things first.” The opening piece offers an overview of Cicero’s own philosophical orientation, and in so doing, it provides a background against which reports concerning individual philosophical schools can be better understood. The second article considers Cicero’s acquaintance with the historiography of philosophy and, at the same time, turns our attention toward Aristotle and Theophrastus. There follows a series of articles in which Cicero’s knowledge of the Peripatos is elucidated through specialized study. Two pieces focus our attention on a subject that interested Cicero from the beginning of his literary activity to the very end: namely, rhetoric, including matters of style and effective argumentation. Next come eight studies of individual works, arranged chronologically and concerned with a variety of subject matter: politics, physics, ethics and re-

ligion. The concluding essay shifts our attention to Peripatetics other than Aristotle and Theophrastus, that is, to those philosophers whom Fritz Wehrli has brought together under the label "die Schule des Aristoteles," and asks how Cicero made use of them. Along the way we come to appreciate Cicero as someone who worked on large issues, having little patience for detail, but nonetheless deserving of our thanks for passing on so much of Hellenistic thought.

Our thanks should also be extended to various individuals and organizations that made possible the Saarbrücken conference. The members of the local Institut für Klassische Philologie were most cooperative and giving of their time; we want, however, to single out Frau Gerda Meyer and Frau Rosalinde Dier for their help in preparing our conference and seeing it through three days of intensive scholarly exchange. In addition, the President of the Universität des Saarlandes, Professor Dr. Richard J. Meiser, offered significant support and greeted the participants at a most enjoyable reception. The Ministerium für Kultus, Bildung und Wissenschaft des Saarlandes and the Stiftung Volkswagenwerk both made substantial contributions, which helped defray the costs of travel and housing. Finally we should mention the National Endowment for the Humanities in the United States. This organization's recognition and continued support of Project Theophrastus created the conditions which in time led to our conference on Cicero and Peripatetic philosophy. To the NEH, then, and to the others named above as well as many more who made efforts on our behalf, we here express our sincere thanks.

W.W.E. and P.S.

Contributors

C. JOACHIM CLASSEN, Seminar für Klassische Philologie, Georg-August-Universität, 3400 Göttingen, West Germany

WILLIAM W. FORTENBAUGH, Project Theophrastus, 428 Alexander Library, Rutgers University, New Brunswick, New Jersey 08903, USA

DOROTHEA FREDE, Department of Philosophy, Swarthmore College, Swarthmore, Pennsylvania 19081, USA

DAVID J. FURLEY, Department of Classics, Princeton University, Princeton, New Jersey 08544, USA

OLOF GIGON, Seminar für Klassische Philologie, Universität Bern, 3012 Bern, Switzerland

KLAUS M. GIRARDET, Institut für Alte Geschichte, Universität des Saarlandes, 6600 Saarbrücken, West Germany

WOLDEMAR GÖRLER, Institut für Klassische Philologie, Universität des Saarlandes, 6600 Saarbrücken, West Germany

PAMELA M. HUBY, Department of Philosophy, The University of Liverpool, P.O. Box 147, Liverpool L69 3BX, England

JAAP MANSFELD, Filosofisch Instituut, Rijksuniversiteit, 3508 TC Utrecht, The Netherlands

REIMAR MÜLLER, Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Alte Geschichte, 1080 Berlin, German Democratic Republic

PIERRE PELLEGRIN, Centre de Recherches sur la Pensée Antique (C.N.R.S.), 1 rue Victor-Cousin, 75005 Paris, France

DAVID T. RUNIA, Faculteit der Wijsbegeerte, Vrije Universiteit, Postbus 7161, 1007 MC Amsterdam, The Netherlands

PETER STEINMETZ, Institut für Klassische Philologie, Universität des Saarlandes, 6600 Saarbrücken, West Germany

JOSÉ KANY-TURPIN, Département de Langues anciennes Université de Champagne-Ardenne, 51100 Reims, France

1

Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt

Peter Steinmetz

I

Ciceros Bekenntnis zur skeptischen Richtung der Akademie gilt allgemein als eine Konstante in seinen philosophischen Anschauungen.¹ Diese *Opinio communis* zu überprüfen ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Sollte sich aus diesen Überlegungen eine Revision dieses Cicerobildes als notwendig erweisen, wird dies auch Konsequenzen für die Quellenanalyse von Ciceros philosophischen Schriften und damit auch hinsichtlich seiner Kenntnis des Peripatos nach sich ziehen.

Doch der Behandlung dieses Themas seien zwei Vorklärungen vorausgeschickt:

1. Es ist zu beachten, daß sich mit dem Begriff *philosophia* im hellenistischen Griechenland und in Rom drei Konnotationen verbinden.
 - a. Philosophie dient zur Kennzeichnung eines menschlichen Verhaltens. Der Begriff bezeichnet so das Streben nach dem wahren Wissen, das in seiner voll entwickelten Form die Erkenntnis des Wesens und des Zusammenhangs aller Dinge, die Prinzipien ethischen und theoretischen Verhaltens, die menschliche Selbsterkenntnis und die Einsicht in die Stellung des Menschen in der Welt umfaßt.
 - b. Philosophie dient eher inhaltlich zur Bezeichnung des Ergebnisses dieses Strebens nach Wissen, sei es generell (Philosophie = die Lehren der Philosophen), sei es auf die Lehren bestimmter Philosophen und Schulen bezogen (z.B. die peripatetische Philosophie, die stoische Philosophie).

2 Cicero's Knowledge of the Peripatos

- c. Während diese beiden Konnotationen auch der deutschen Sprache vertraut sind, ist die 3. Konnotation nur in den antiken Sprachen dem Begriff *philosophia* eigentümlich. Hier wird Philosophie auch verstanden als Bezeichnung der Formen, in denen Philosophie im Sinne der 2. Konnotation zur Darstellung gebracht wird. Demnach ist Philosophie ein Gattungsbegriff der Literatur und meint die dritte Gattung der Kunstprosa neben der Rede und der Historiographie, und zwar insbesondere die Kunst des Dialogs in den verschiedenen Ausprägungen.

Wenn Cicero erklärt, er wolle die Philosophie nach Rom übertragen und in lateinischer Sprache zur Darstellung bringen, versteht er den Begriff Philosophie zunächst als Gattungsbegriff der Literatur. Demgemäß ist es sein Ziel, eine römische philosophische Literatur hervorzubringen, die unter ästhetischem Aspekt der griechischen philosophischen Literatur entspricht. Daher will er die lateinische Sprache zum Ausdruck philosophischer Sachverhalte geschmeidig machen und eine lateinische philosophische Terminologie entwickeln. Daher will er insbesondere unter Nachgestaltung römischer Lebenswirklichkeit und unter Übertragung von Anregungen der griechischen Literatur die Kunst eines römischen Dialogs schaffen. Diese Seite der philosophischen Schriftstellerei Ciceros sei in diesem Vortrag beiseite gelassen. Unsere Untersuchung konzentriert sich auf Philosophie im Sinne der 2. Konnotation. Denn indem Cicero die literarische Gattung Philosophie für die römische Literatur gewinnen will, muß er Philosophie im Sinn der 2. Konnotation darstellen und dabei einen philosophischen Standpunkt einnehmen.

2. Seit den Zeiten Chrysipps bedeutet in Griechenland und infolgedessen auch in Rom Philosophieren zugleich, sich an eine bestimmte Philosophenschule anzuschließen, genauer, sich einer der vier hellenistischen Schulen zuzurechnen, der Akademie, und das heißt der Schule Platons, dem Peripatos, und das heißt der Schule des Aristoteles und des Theophrast, der Stoa oder der Schule Epikurs. Der Anschluß an eine bestimmte Schule schließt freilich nicht aus, daß man die Dogmen anderer Schulen zur Kenntnis nimmt, sei es aus den kritischen Auseinandersetzungen der eigenen Schule mit den Lehrmeinungen der anderen Schule, sei es durch die Lektüre von Werken der Philosophen anderer Schulen, sei es dadurch, daß man auch bei Philosophen anderer Schulen hört. Zum letzteren einige Beispiele: Eratosthenes hörte bei Ariston von Chios und bei Arkesilaos,² Chrysipp bei Kleanthes, aber auch bei Arkesilaos und Lakydas,³ Cicero und seine Freunde hielten es bei ihrem Studienaufenthalt in Athen nicht anders.⁴ Dagegen ist die Konversion von einer Schule zu einer anderen sehr selten und meist als etwas Negatives beurteilt worden. Nun gibt es innerhalb der einzelnen Schulen—dies gilt besonders für die Akademie, die Stoa, den Peripatos und sogar für die Schule Epikurs—verschiedene Aus-

prägungen, Ausgestaltungen und Akzentuierungen der Grundanschauungen. Die eigene Auffassung bald von dieser, bald von jener schulinternen Ausprägung bestimmen zu lassen, galt aber nicht als eine verwerfliche Konversion, mochte man auch in der innerschulischen Diskussion bestimmte Nuancierungen als "Aristotelisieren", "Platonisieren" oder "Stoisieren" kritisieren.⁵ Cicero hat sich selbst immer als Akademiker und damit als in der Nachfolge Platons stehend empfunden. Da aber in der Akademie gerade in den frühen Mannesjahren Ciceros während seiner doch intensiven philosophischen Studien sich eine folgenreiche Wende vollzogen hat, nämlich von der eher skeptisch ausgerichteten Philosophie Philons von Larissa zu der eher dogmatischen Philosophie des Antiochos von Askalon, ist zu fragen, welchen akademischen Standpunkt denn Cicero eingenommen hat und ob und wie sich dieser Wandel in der Akademie auf seine philosophische Überzeugung ausgewirkt hat.

II

Wenn es im Denken und Philosophieren Ciceros eine Konstante gibt, so scheint diese—und das ist immer wieder behauptet worden—im Bekenntnis zur skeptischen Grundrichtung der Akademie in der Prägung, die ihr Philon von Larissa gegeben hat, zu liegen. In der Tat, als im Jahre 88 v. Chr. Philon von Larissa, das Schulhaupt der Akademie, mit den athenischen Optimaten in den Wirren des mithridatischen Krieges in Rom Zuflucht gesucht hat, hat sich Cicero ihm in einer wunderbaren Begeisterung für die Philosophie angeschlossen. Wie groß der Einfluß Philons gewesen ist, läßt sich aus Ciceros Schrift *De inventione*, die er in den achtziger Jahren geschrieben hat, entnehmen. Im Prooemium des 2. Buches bekennt er sich nicht nur zu den Grundsätzen der philonischen Skepsis, sondern verkündet sogar die *Epochē*, die Verpflichtung zur Zurückhaltung des Urteils als Lebensprogramm. Seine Begründung der Auswahl und Darstellung der rhetorischen Lehrmeinungen, die er aus verschiedenen Büchern schöpfen will, schließt er mit folgenden Worten ab (Cic. *Inn.* II 9-10):

Wenn sich aber herausstellen sollte, daß ich irgendeinen Gedanken eines Autors leichtfertig übergangen oder nicht korrekt genug verfolgt haben sollte, werde ich mich von einem Kritiker leicht und gern belehren lassen und meine Meinung ändern. Denn nicht zu wenig erkannt zu haben, sondern bei einer zu wenig gesicherten Erkenntnis töricht und hartnäckig zu verharren, ist schimpflich, deswegen, weil jenes der allgemeinen menschlichen Schwäche, dieses dem persönlichen Mangel eines jeden einzelnen als Schuld zugerechnet ist. Deshalb werde ich für meine Person ohne jede feste Behauptung, zugleich immer in der Untersuchung bleibend, jede einzelne

4 Cicero's Knowledge of the Peripatos

Aussage nur unter dem Vorbehalt des Zweifels vorbringen, damit ich nicht, während ich dieses kleine Ziel erreiche, nämlich den Anschein, dieses Werk recht hübsch geschrieben zu haben, jenes andere fahren lasse, das doch das größte ist, das Gebot, keiner Sache leichtfertig und anmaßend zuzustimmen. Diesem Gebot werde ich als Grundsatz jetzt und in meinem ganzen Leben, soweit meine Fähigkeit reicht, mit Eifer nachfolgen.

Wir behalten nicht nur die erkenntniskritische Komponente dieses Bekenntnisses zur *Epochē*, sondern auch den moralischen Impetus dieser Selbstverpflichtung im Gedächtnis und richten nun den Blick auf die Reihe der Schriften der Jahre 45/44 vom *Hortensius* bis zu *De fato*, in denen von Cicero die Dogmen griechischer Philosophenschulen referiert und vom Standpunkt der akademischen Skepsis aus kritisiert werden. In der Tat wiederholt in ihnen Cicero immer wieder das Bekenntnis zur akademischen Skepsis. Es genügt darauf hinzuweisen, daß er in den verschiedenen Fassungen der *Academici libri* sei es gegen Lucullus, sei es gegen Cato, sei es gegen Varro die Position Philons gegen die stoische bzw. antiocheische Erkenntnistheorie verteidigt. Auch sei daran erinnert, wie Cicero im Überblick über diese Reihe von Schriften im Prooemium des 2. Buches *De divinatione* die *Academici libri* charakterisiert (Cic. *Div.* II 1):

... und welche Art des Philosophierens meiner Einschätzung nach am wenigsten anmaßend und am meisten stimmig und korrekt ist, habe ich in den vier Akademischen Büchern gezeigt.

Auch hier sei die moralische Färbung der Aussage festgehalten. Ferner scheint das Verfahren in den anderen Büchern dieser Serie durch Diskussion *in utramque partem* die Positionen der einzelnen Schulen zu referieren und zu kritisieren, die Art Philons fortzuführen. Die Ermittlung der Eigentümlichkeit, die Cicero diesem Verfahren gibt, sowie die der Methode der *Disputationen in Tusculum* seien zunächst zurückgestellt.

Folgt nicht aus der offenbaren Gleichheit des Lebensprogramms, das Cicero in jungen Jahren in *De inventione* ausgesprochen hat, mit dem philosophischen Standpunkt, den er vierzig Jahre später in der Darstellung der griechischen Philosophie einnimmt, eine Konstanz im Denken Ciceros? Ja, hat Cicero diese Konstanz in den Schriften des Alters nicht sogar nachdrücklich betont? Oder müssen wir sagen, geflissentlich betont? Wäre dann diese Konstanz nur eine Konstruktion, die Cicero uns glaubhaft machen will?

Doch zunächst seien die Selbstzeugnisse für diese Konstanz aus dem Alterswerk Ciceros vorgeführt:

1. Das Gespräch des 5. Buches *De finibus* spielt im Jahre 79 in Athen. Cicero übernimmt in diesem Gespräch die Kritik der ethischen Grundsätze des Antiochos von Askalon.
2. In *De natura deorum*—der Dialog spielt zu einem Zeitpunkt zwischen 77 und 75—läßt Cicero durch den Mund des Velleius über Cotta und sich feststellen: *ambo enim ab eodem Philōne nihil scire didicistis* (ND I 17).
3. Der fiktive Zeitpunkt des *Lucullus*, in dem Cicero die Erkenntniskritik Philons vorträgt, liegt zwischen 63 und 60.
4. Die beiden übrigen Gespräche von *De finibus*, in denen Cicero sich selbst die Rolle des Kritikers der epikureischen und der stoischen Güterlehre zuweist, spielen im Jahre 52 bzw. 50.
5. Das geplante naturphilosophische Werk, in dem Cicero die als pythagoreisch verstandene Naturphilosophie des platonischen *Timaios* und die peripatetische Physik kritisieren wollte, sollte im Jahre 51 in Ephesos spielen.⁶

Ist diese Konstanz—so fragen wir nochmals—ein Abbild der Wirklichkeit oder eine Retuschierung, eine Nachbesserung der Wirklichkeit? Immerhin hat Cicero nach der ihn so bewegenden Begegnung mit Philon auf seiner Reise in den Osten in den Jahren 79/78 in Rhodos bei Poseidonios und in Athen bei Antiochos von Askalon gehört und dort die innerakademische Auseinandersetzung und die Wende, die Antiochos in der Akademie herbeigeführt hat, miterlebt. Sollten ihn des Antiochos Einwände gegen den Skeptizismus, sein Übergang vom prinzipiellen zum methodischen Zweifel, seine Erneuerung der altakademischen Ethik, wie er sie verstand, seine philosophiegeschichtliche Konstruktion von der engen Verwandtschaft der altakademischen und peripatetischen Ethik auf der einen mit der stoischen Ethik auf der anderen Seite, die Verwendung dieser Hypothese in der Auseinandersetzung der Schulen und die in dieser Hypothese sichtbare Intention, die Philosophie des Peripatos und der Stoa platonisch zu interpretieren—kurz, sollte all dies den geistig so beweglichen jungen Cicero völlig unberührt gelassen haben?

III

Um eine Antwort auf diese Fragen zu finden, müssen wir Ciceros philosophische Äußerungen in den vierzig Jahren, die zwischen *De inventione* und dem Alterswerk liegen, insbesondere diejenigen der Schriften der fünfziger Jahre und dann auch die des Jahres 46 überprüfen. Beginnen wir mit zwei Kleinigkeiten!

In seinem Tusculanum hatte Cicero zwei Gymnasien, Wandelhallen mit Bibliotheken zu Studium und Gespräch. Der unteren Halle hatte er den

6 Cicero's Knowledge of the Peripatos

Namen Akademie, der oberen den Namen Lykeion gegeben, sie also nach den Schulen Platons und des Aristoteles benannt.⁷ Das kann man immerhin als ein Indiz dafür ansehen, daß Cicero im Sinne des Antiochos die altakademische und die peripatetische Philosophie wenigstens als eng zusammengehörig angesehen hat.

Um die Jahreswende 51/50 schickt Cicero aus Tarsos an Cato einen Brief mit einem Bericht über seine Tätigkeit in Kilikien und mit der Bitte um Unterstützung seines Antrags auf Anerkennung des Triumphes. Am Ende des Briefes führt er auch die Philosophie als Fürsprecherin seines Ansinnens an und schreibt (Cic. *Fam.* XV 4, 16):

... wir beide haben beinahe allein jene wahre und alte Philosophie, die manchen Leuten ein Gegenstand der Muße und des Müßiggangs zu sein scheint, auf das Forum, in das Gemeinwesen, ja beinahe in die Schlacht selbst hinabgeführt ...

Auf diese Weise die Stoa, deren überzeugter Vertreter Cato gewesen ist, und die Akademie als *vera et antiqua philosophia* zusammenzufassen, ist wiederum Sehweise des Antiochos.

Doch nun zu den literarischen Werken der fünfziger Jahre, zu *De oratore*, *De re publica* und *De legibus*, die Cicero selbst, soweit sie veröffentlicht waren, im Prooemium des zweiten Buches von *De divinatione* als Beiträge zur Philosophie charakterisiert hat.

In *De oratore* wiederholt und vertieft Cicero die Antwort, die er in jungen Jahren im Prooemium des ersten Buches von *De inventione* auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Rhetorik gegeben hatte. Durch den Mund des Crassus läßt er vor den Zuhörern als Ziel und Ideal das Bild des *orator perfectus* entstehen, das Bild des vollkommenen Redners, der nicht nur auf Grund seiner Veranlagung, seiner Ausbildung und seiner Übung die Technik der Rede beherrscht, sondern darüber hinaus allseitig gebildet ist und die Stoffe, über die er spricht, wissenschaftlich ergründet hat und so Philosophie und Rhetorik in sich vereint. Der Redner ist so zugleich der *actor veritatis* (*De or.* III 215). Sowohl in Scaevolus Kritik vom Standpunkt der Philosophie an dieser Auffassung (*De or.* I 42-43) als auch in der Bestreitung des Nutzens der Philosophie für den Redner aus der Sicht des praktischen Redners durch Antonius und Catulus (*De or.* II 151-161) läßt Cicero die einzelnen Philosophenschulen Revue passieren und noch am ehesten den peripatetischen und akademischen Beitrag zur Rhetorik gelten, ohne auf die Probleme der Erkenntnis-kritik einzugehen, was doch nahe gelegen hätte. Crassus selbst, das Sprachrohr Ciceros in dieser Frage, läßt durchaus Sympathie mit den Stoikern erkennen, zumal mit ihrer Auffassung der Beredsamkeit als einer

Form der Tugend und der Weisheit (*De or.* III 65), hält diese aber für die Ausbildung des Redners gerade auch wegen ihres Stils und ihrer spitzfindigen Dialektik für weniger geeignet. In der alten Akademie dagegen und im Peripatos finde der Redner die gesicherten Kenntnisse, die er braucht (*De or.* I 48):

Denn selbst wenn jemand den Redner als denjenigen definiert, der es nur vermag, vor dem Praetor oder vor Gericht oder vor der Volksversammlung oder im Senat beredt zu sprechen, so muß er ihm dennoch viele Kenntnisse einräumen und zugestehen. Denn ohne vielfältige Beschäftigung mit den öffentlichen Angelegenheiten, ohne Kenntnis der Gesetze, der Sitten, des Rechts, ohne das Wesen des Menschen und seiner Moral erkannt zu haben, wird er selbst in diesen Fällen nicht gewitzt und erfahren genug verhandeln können.

Und wiederum (*De or.* III 76):

Die wahre Redekunst jedoch ist so umfassend, daß sie den Ursprung, die Wirkung und die Wandlungen aller Dinge, Tugenden und Pflichten und der gesamten natürlichen Voraussetzungen, auf die sich Sitten, Sinn und Leben der Menschen gründen, in sich schließt, daß sie zugleich die Sitten, die Gesetze und Rechtsnormen zu beschreiben, das Gemeinwesen zu lenken und alle Fragen, zu welchem Gebiet auch immer sie gehören mögen, wirkungsvoll und wortgewaltig zu behandeln weiß.

Die Erkenntniskritik der Neuen Akademie wird zwar gerade noch erwähnt, auch wird zugestanden, daß man oft im Streben nach Erkenntnis nur das Wahrscheinliche hervorlocken kann (III 79), aber weder wird der vollkommene Redner als Skeptiker bestimmt, noch wird der skeptische Standpunkt gegen die Überzeugung des Crassus zur Geltung gebracht. Vielmehr wird die Neue Akademie eher den Intentionen der Alten Akademie angenähert. Die Neue Akademie leistet nicht so sehr einen Beitrag zur *scientia* des vollkommenen Redners als zu seiner formalen Bildung (*De or.* III 67-68, 77-80).

Ähnlich ist das Bild in *De re publica*. Ohne Hinweise auf einen skeptischen Vorbehalt oder auch nur auf die Vorläufigkeit des angestrebten Ergebnisses bemühen sich Scipio, das eigentliche Sprachrohr Ciceros, und die übrigen Teilnehmer des Dialogs um den Nachweis des besten *status rei publicae* und um die Bestimmung der Aufgaben und Eigenschaften des Staatsmannes. Selbst bei naturphilosophischen Themen, die eher beiläufig gestreift werden, wie z.B. bei der Erklärung und Deutung der Doppelsonne, fehlt jeglicher Vorbehalt dieser Art. Auch die Kosmologie und Eschatologie des *Somnium Scipionis* und die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind ganz unbefangene Darlegungen von Naturphilo-

8 Cicero's Knowledge of the Peripatos

sophie. Besonders auffällig aber ist es, wie Cicero die Kritik des Karneades an der Gerechtigkeit als der Grundlage des Staates und des sittlichen Lebens des einzelnen in seine Überlegungen einbezieht. Bekanntlich hatte Karneades anläßlich der Philosophengesandtschaft in Rom in öffentlichen Vorträgen in der Art des *in utramque partem disserere* zunächst dargetan, daß die Gerechtigkeit von Natur aus sei und die Grundlage des privaten und öffentlichen Lebens bilde, und dann in einer zweiten Rede das genaue Gegenteil dargelegt. Mochte auch Karneades mit diesem Verfahren beabsichtigt haben aufzuzeigen, daß eine sichere Erkenntnis nicht zu gewinnen sei, so mußte doch in Rom dies auch als ein Angriff auf die Grundlage der eigenen *Res publica* verstanden werden. Wie aber reagiert Cicero? Er dreht das Verfahren einfach um! Er läßt zunächst durch Philus, der zudem sich nachdrücklich von Karneades distanziert und dessen Kritik nur als *advocatus diaboli* vorzubringen erklärt, leugnen, daß es Recht und Gerechtigkeit von Natur gebe, und dann diese Auffassung durch Laelius widerlegen. So ist das Ergebnis der Diskussion, daß nun die Fundierung von Recht und Gerechtigkeit in der Natur der Welt und in der Natur des Menschen gesichert ist. Dies aber bedeutet, daß Cicero die Methode des *in utramque partem disserere*, die in der skeptischen Akademie im Sinne der Erkenntniskritik angewendet wurde, um die Unmöglichkeit einer sicheren Erkenntnis und die Notwendigkeit der *Epochē* zu erweisen, eher im Sinne des Peripatos als Werkzeug des methodischen Zweifels, als einen Weg versteht, der dazu dient, die Wahrheit zu ermitteln oder wenigstens möglichst nahe an die Wahrheit heranzukommen.

Kaum anders sieht das Bild aus, das sich aus *De legibus* ergibt. Im Gespräch mit seinem Bruder Quintus und mit Atticus versucht Cicero, um seinen Gesetzesvorschlägen eine sichere Basis zu geben, das *ius* aus der Natur des Menschen und dessen Gemeinschaft mit dem Göttlichen kraft der *ratio* zu entwickeln. Auch hier fehlt jeder skeptische Vorbehalt. Nur einmal läßt er anklingen, daß er seine Bemühungen als ein Streben nach Erkenntnis begreift, die gegebenenfalls weiterentwickelt werden kann. So verstehe ich die beiläufige Bemerkung (I 19): *ut mihi quidem plerumque videtur*. Um diese Basis allseitig abzusichern, vergewissert sich Cicero immer wieder der Zustimmung seiner Gesprächspartner. Er weiß aber auch, daß seine Überlegungen nicht von allen, die von diesem Gespräch Kenntnis erhalten, gebilligt werden. Daher genügt es ihm, seine Auffassung den Philosophen annehmbar zu machen, die in der Güterlehre im wesentlichen übereinstimmen, indem sie das sittlich Gute als für sich erstrebenswert ansehen und entweder nichts anderes als dieses zu den Gütern zählen oder, falls sie es doch tun, diesen anderen Gütern im Vergleich mit dem sittlich Guten nur einen geringen Rang zusprechen. Zu

diesen Philosophen rechnet er die Alte Akademie mit Speusipp, Xenokrates und Polemon, die Peripatetiker mit Aristoteles und Theophrast, die sich nicht in der Sache, sondern nur in der Art der Beweisführung ein wenig von den Alten Akademikern unterscheiden, und die Stoiker um Zenon, die sich nur in der Terminologie unterscheiden, sowie Ariston von Chios. Dagegen würden, so glaubt er, die Epikureer und die skeptischen Akademiker seinen Überlegungen nicht zustimmen. Daher fordert er die Epikureer auf, sie möchten sich in ihren Gärten ruhig verhalten, und die Neue Akademie, die von Arkesilaos und Karneades ausgegangen sei, diese *perturbatrix* all dieser Fragen, sie möge schweigen (Cic. *Leg.* I 38-39). Deutlicher kann die Distanz zur skeptischen Akademie kaum ausgesprochen werden. Zugleich tritt in diesen Ausführungen hervor, daß Cicero im Sinne des Antiochos Alte Akademie, Peripatos und Stoa zusammenordnet und eher das Gemeinsame ihrer Lehren als die Unterschiede betont, ja daß er ihre Lehren letztlich identifiziert. Mehr noch, Cicero bietet sich geradezu an, den Streit zwischen der Alten Akademie und dem Peripatos auf der einen Seite und Zenon auf der anderen Seite im Sinne des Antiochos, wenn auch mit gewissen Abweichungen von ihm, zu schlichten (Cic. *Leg.* I 53-55).

IV

Aber auch in den ersten Werken des Jahres 46, mit denen die letzte literarische Schaffensperiode Ciceros beginnt, ist der philosophische Standpunkt kaum anders. Im *Brutus* fehlt wiederum jeglicher skeptische Vorbehalt. Ausdrücklich billigt Cicero des *Brutus* Anschluß an die erneuerte Alte Akademie unter dem Scholarchat des Aristos, des Bruders des Antiochos, und fühlt sich gerade dieses Anschlusses wegen mit Brutus besonders verbunden (*Brut.* 119-122, 149, 332). In der Darlegung seines eigenen Werdegangs als eines Redners erwähnt er gewiß die Initiation in die Philosophie, die die Begegnung mit Philon von Larissa für ihn bedeutet hat, betont aber mit ähnlichem Nachdruck den Beitrag, den der Stoiker Diodot besonders durch die Einübung in die stoische Dialektik für seine Entwicklung geleistet hat, sowie die Bedeutung des Antiochos für die Erneuerung seiner philosophischen Studien (*Brut.* 306, 309, 315). Auffällig ist nur, daß er bei der Schilderung seines Aufenthalts auf Rhodos der Schülerschaft bei Poseidonios nicht gedenkt.

Daß Cicero nach dem *Brutus* im Frühjahr 46 noch vor dem Tode Catos in Utica die *Paradoxa stoicorum* literarisch gestaltet hat, kann gewiß nicht als Zeugnis eines tiefsitzenden Skeptizismus gedeutet werden, zumal er sie als *longe verissima* ansieht. Und wenn er diese *Paradoxa* sokratisch

10 Cicero's Knowledge of the Peripatos

nennt, urteilt er wiederum in Kategorien, die er von Antiochos übernommen hat (Cic. *Parad.* 4).

Erklärtes Ziel des *Orator*, der im November 46 vorliegt, ist es, in der Weise Platons sozusagen die Idee des vollkommenen Redners zu entwickeln, die vielleicht nie verwirklicht werden kann, deren Verwirklichung aber stets angestrebt werden muß (*Or.* 9-10). Wie Cicero selbst nicht aus den Werkstätten der Rhetoren, sondern aus den Hallen der Akademie hervorgegangen ist, so bedarf nicht anders als in *De inventione*, in *De oratore* und im *Brutus* dargetan worden ist, der vollkommene Redner der philosophischen Ausbildung (*Or.* 12). Die Philosophie ist es auch, aus der der Redner die Sachkenntnisse in Dialektik, Naturphilosophie und Ethik schöpfen kann:

Auch können wir ohne philosophische Schulung weder Gattung und Art einer jeden Sache erkennen, noch diese definitorisch bestimmen, noch sie in Teile gliedern, noch überhaupt beurteilen, was wahr, was falsch ist, oder Folgerungen erkennen, Widersprüche sehen, Doppeldeutigkeiten unterscheiden. Was soll ich erst von der Naturerkenntnis sagen, deren Beherrschung der Rede weite Fülle verleiht? Und was könnte man denn vom Leben, vom rechten Handeln, von der Tugend und der Moral ohne gründliche Unterweisung gerade in diesen Dingen sagen oder verstehen?⁸

Nachdem er auf diese Weise das Bild des vollkommenen Redners und seine stilistischen Fertigkeiten entwickelt hat, schließt er das Werk mit einem überraschenden Satz (*Or.* 237):

Hier hast du nun, Brutus, mein Urteil über den Redner. Du wirst ihm folgen, wenn du es billigst, oder zu deinem eigenen Urteil stehen, falls dein Urteil anders lautet. Darüber werde ich mit dir nicht streiten, noch jemals behaupten, dieses mein Urteil, das ich in diesem Buch mit solchem Nachdruck vertreten habe, sei wahrer als das deine. Es kann nämlich durchaus sein, daß nicht nur du und ich, sondern auch ich selbst zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten hegen. Und nicht nur in dieser Frage, die sich auf die Zustimmung der Menge und auf den Genuß der Ohren bezieht, gewiß zwei höchst leichtgewichtige Instanzen, sondern nicht einmal in den größten Problemen habe ich bisher etwas Sichereres gefunden, an das ich mich halten oder nach dem ich mein Urteil ausrichten könnte, als das, was mir am wahrscheinlichsten erschien, da ja die Wahrheit selbst im Verborgenen bleibt.

Wie ist dieses überraschende und wie aufgesetzt wirkende Bekenntnis zur Skepsis zu verstehen? Gewiß weiß Cicero, daß Brutus und andere mit ihrer attizistischen Vorliebe für den schlichten Stil seine eigenen Auffassungen vom vollkommenen Redner nicht in allem teilen werden, und nimmt mit diesem Bekenntnis zur Skepsis ihnen den Wind aus den Segeln. Aber

dieses Bekenntnis ist nicht nur ad hoc formuliert. Denn Cicero erwähnt beim Übergang zum Abschnitt über die *collocatio verborum*, daß er sich zur Zeit auch mit gewichtigeren Gegenständen als diesen Fragen beschäftigt, und fährt dann fort (*Or.* 148):

Denn wenn diese Werke vollendet sein werden, dann werden meine privaten wissenschaftlichen Arbeiten wahrhaftig meinen öffentlichen Leistungen entsprechen.

Dies ist offensichtlich ein erster Hinweis auf das große Vorhaben, die griechische Philosophie in literarisch adäquater Weise in lateinischer Sprache darzustellen, das er dann in der Serie der Werke vom *Hortensius* bis *De fato* verwirklicht hat. Mit anderen Worten: Während der Arbeit am *Orator* bereitet Cicero schon dieses große Unternehmen vor. Zu diesen Vorbereitungen gehört nicht nur die Entscheidung für die literarische Form des Dialogs, und zwar zunächst für den Dialog aristotelischer Prägung. Zu diesen Vorbereitungen gehören auch Überlegungen zur Rechtfertigung dieser philosophischen Schriftstellerei, die sich in der Sammlung von Prooemien, die er sich in dieser Zeit anlegte, niedergeschlagen haben. Bei diesen Vorarbeiten mußte sich aber auch die Frage aufdrängen, welche Philosophie er darstellen, welchen Standpunkt er einnehmen wollte. Kein Zweifel gab es für ihn darüber, daß er als Akademiker, als ein Mann, der aus der Schule Platons hervorgegangen ist, schreiben werde. Aber welchen Standpunkt der Akademie sollte er einnehmen, sollte er im Sinne des Antiochos schreiben, also letztlich als Dogmatiker? All dies mußte ihn notwendigerweise mit der Erkenntnistheorie konfrontieren. Im Durchdenken der Anschauungen des Arkesiaios, des Karneades und seiner Schüler, des Philon und des Antiochos rang er sich zu einer mittleren Position durch, die durch vier Feststellungen charakterisiert werden kann:

1. Philosophie wird im Sinne der ersten Konnotation des Wortes, und das bedeutet gemäß seiner Etymologie, als Streben nach Weisheit, und das heißt erkenntnistheoretisch als Streben nach der Wahrheit verstanden. Dementsprechend empfindet sich Cicero nicht als *sapiens*, sondern als jemanden, der nach der Wahrheit strebt und in diesem Streben durchaus der Gefahr des Irrtums und des Meinens ausgesetzt ist.⁹
2. Da der Erkenntnis der Wahrheit vor allem zwei Schwierigkeiten im Wege stehen, nämlich die Dunkelheit der zu erkennenden Gegenstände und die Schwäche der menschlichen Urteilskraft, ist *Epochē*, die Zurückhaltung der Zustimmung zu einer Sinneswahrnehmung geboten. In dieser Auffassung mag Cicero auch durch die latente Etymologie des Wortes *adsensio* bestärkt worden sein. Diese Verpflichtung zur

12 Cicero's Knowledge of the Peripatos

Epochē—wir bemerken wiederum den moralischen Aspekt der Erkenntnistheorie Ciceros—darf aber nicht zur Vernachlässigung des Strebens nach Wahrheit führen.

3. Die Methode des *in utramque partem disserere*, wie sie von Aristoteles und den Peripatetikern geübt worden ist, eröffnet den Weg, möglichst nahe an die Wahrheit heranzukommen und so wenigstens das *probabile*, was Cicero als das Wahrscheinliche definiert, zu erreichen, das zwar mit guten Gründen dargetan werden kann, aber immer nur unter dem Vorbehalt des Irrtums ausgesagt werden darf.
4. Philosophie ist eine notwendige Lebenshilfe. Sie weist in kritischen Situationen den Weg. Sie ist wie die Heilkunst, die die Leiden des Körpers heilt, eine *medicina*, und zwar eine *medicina animi*, die die Seele von irrigen Vorstellungen und damit von Leiden befreien soll.¹⁰ Auch hierin mag sich Cicero Philon angeschlossen haben, der den Philosophen mit dem Arzte verglichen hat. Wie für diesen die Gesundheit, so ist für jenen die Glückseligkeit das Ziel seiner Tätigkeit.¹¹

Nur nebenbei sei noch vermerkt, daß Cicero an der philosophiegeschichtlichen Konstruktion des Antiochos, der von kritischen Äußerungen des Karneades ausgegangen ist, über die Nähe von Alter Akademie, Peripatos und Stoa festhält.

Die knappste, aber auch instruktivste Zusammenfassung dieser seiner Erkenntnistheorie gibt Cicero in der Einleitung zum *Lucullus* (7-9) bei der Abwehr von Einwänden gegen seine Entscheidung für die sogenannte akademische Skepsis. Hier führt er aus:

Freilich ist unsere Sache leicht zu rechtfertigen. Wollen wir doch ohne Streit die Wahrheit finden und forschen wir doch nach ihr mit größter Sorgfalt und größtem Eifer. Denn wenn auch jegliche Erkenntnis durch viele Schwierigkeiten verbaut ist und diese sowohl in der Dunkelheit bestehen, die über die Erkenntnisgegenstände gebreitet ist, als auch in der Schwäche in unserem Urteilsvermögen, so daß mit gutem Grund die ältesten und gelehrtesten Philosophen bezweifeln, das finden zu können, was sie wünschten, so haben dennoch weder jene von ihrem Bemühen Abstand genommen, noch werden wir ermattet das Streben, die Wahrheit zu finden, aufgeben. Unsere Erörterungen zielen nur darauf, durch eine *disputatio in utramque partem* etwas herauszulocken und gleichsam herauszupressen, was entweder die Wahrheit ist oder doch möglichst nahe an sie herankommt. Und zwischen uns und jenen, die glauben, etwas zu wissen, besteht nur der Unterschied, daß jene nicht daran zweifeln, daß das wahr sei, was sie vertreten, wir aber vieles für wohlbegründet halten, dem wir leicht folgen, das wir aber kaum mit Festigkeit behaupten können. Dadurch aber sind wir freier und ungebundener, daß unser Urteilsvermögen unversehrt bleibt und wir durch keine Notwendigkeit gezwungen sind, alles zu verteidigen, was uns vorgeschrieben und gleichsam befohlen ist. Denn erstens verpflichten sich die übrigen schon, bevor sie zu urteilen vermögen, was das beste sei. Zweitens

schließen sie sich im schwächsten Lebensalter einem Freund an oder lassen sich von einer einzigen Rede irgendeines Mannes, den sie einmal gehört haben, einnehmen und urteilen nun über Gegenstände, die sie nicht erkannt haben, und kleben wie an einer Klippe an der Schule, in die sie einmal wie von einem Sturmwind verschlagen worden sind. Denn daß sie erklären, sie würden, alles dem glauben, der nach ihrem Urteil ein Weiser sei, so würde ich das billigen, wenn sie gerade dies in ihrer Ungebildetheit hätten beurteilen können. Denn festzustellen, wer ein Weiser sei, scheint doch wohl am ehesten Aufgabe eines Weisen zu sein . . .

Augenfällig ist in diesem Abschnitt die Mischung zwischen prinzipiellem und methodischem Zweifel, augenfällig die moralische Verpflichtung, die einerseits die Zurückhaltung des Urteils, andererseits das Streben nach der Wahrheit gebietet. Wichtig auch das Motiv, daß diese Form der Erkenntnistheorie die Freiheit des Urteils bewahrt, und die Kritik an den Anhängern eines jeden Dogmatismus. Der Anschluß an eine dogmatische Schule erfolge in einem Alter, in dem das kritische Urteil noch nicht ausgebildet sei. Der Anschluß an eine bestimmte dogmatische Schule sei von Zufälligkeiten abhängig: man folge einem Freund oder lasse sich durch die erstbeste Rede irgendeines Philosophen einnehmen. Auch die Behauptung, man habe sich nur einer Autorität angeschlossen, kann nicht hingenommen werden. Denn um beurteilen zu können, was eine philosophische Autorität sei, müsse man schon ein Philosoph sein.¹²

Aus unseren Beobachtungen ist hervorgegangen, daß Cicero bei der Vorbereitung des Unternehmens, die griechische Philosophie in lateinischer Sprache darzustellen und so diese literarische Gattung für Rom zu gewinnen, in der Erkenntnistheorie die Wende von den Positionen des Antiochos, die er seit seinem Studium in Athen eingenommen hatte, zurück zu einer Haltung, die im ganzen von den Auffassungen des Philon von Larissa bestimmt ist, gemacht hat. Dieser Wende ist sich Cicero durchaus bewußt. Er weiß auch, daß er nun Positionen vertritt, die in Griechenland selbst und gerade auch in der Akademie aufgegeben worden sind. So spricht er in *De natura deorum* von der Verwunderung mancher Leser seiner philosophischen Schriften darüber, daß er ganz wider Erwarten die Verteidigung einer Lehre übernommen habe, die bereits verlassen und längst aufgegeben sei.¹³ Hinter dieser Formulierung verbirgt sich auch das Eingeständnis, daß er selbst die akademische Skepsis nicht mehr vertreten habe. Auch in der Argumentation gegen diesen Einwand streitet er die in ihm steckende Tatsachenbehauptung samt der persönlichen Implikation nicht ab¹⁴ und verweist ausdrücklich auf seine Darlegungen zu dieser Frage in den *Academici libri*. Dort läßt er in der Einleitung der letzten Fassung sich von Varro fragen (*Ac. post.* I 13):

14 Cicero's Knowledge of the Peripatos

“Doch was bedeutet das, was ich über dich höre?”

“In welcher Angelegenheit?” fragte ich.

“Von dir sei die Alte Akademie verlassen worden und werde nun die Neue Akademie vertreten!”¹⁵

“Warum also sollte dem Antiochos, unserem Freund, mehr erlaubt sein, aus einem neuen in ein altes Haus umzuziehen, als uns aus einem alten in ein neues?”

Während Cicero, wie wir gesehen haben, in den Schriften der fünfziger Jahre und auch noch in den ersten Schriften des Jahres 46 sich als Akademiker empfindet und dabei von seiner Nähe zu Antiochos keinen Hehl macht, während er in den Schriften der Jahre 45 und 44 dieses Bild insofern retuschiert, als er sich geflissentlich als Anhänger der Neuen Akademie im Sinne Philons von Larissa stilisiert, mußte er engeren Bekannten gegenüber doch auch seine Rückkehr zu den Positionen Philons andeuten und erklären. Hierzu dienen die Hinweise, daß manche Leser sein Eintreten für den Standpunkt Philons als überraschend empfinden, hierzu dient auch, wie er gegenüber Varro, mit dem er ja im gedanklichen Austausch gestanden hatte, seine Umkehr durch das geistreiche Wortspiel vom Umzug in ein neues Haus zugleich eingesteht und durch den Witz überspielt.

V

Dieser Umkehr Ciceros zur Skepsis philonischer Prägung, die die Darlegung des Für und Wider bestimmter Auffassungen geradezu erfordert und dem Leser letztlich die Entscheidung überläßt, verdanken wir die Referate und Kritiken der Schriften, die die Philosophie als literarische Gattung für Rom gewinnen sollten, also die Diskussion der Fragen der Erkenntnis in den *Academici libri*, die Erörterungen der Güterlehre der einzelnen Schulen in *De finibus* und die Untersuchungen *De natura deorum*, *De divinatione* und *De fato*. Nun erschöpfen sich Ciceros Bestrebungen nicht in dem ästhetischen Ziel, seinen Landsleuten eine anspruchsvolle philosophische Literatur zu schaffen. Manche Fragen, wie zum Beispiel die nach der Unsterblichkeit der Seele, nach der praktischen Lebensführung und nach ihrer theoretischen Begründung, betreffen ihn existenziell. Bei solchen Themen genügt es ihm nicht, die Grundanschauungen der einzelnen Schulen zu referieren und zu kritisieren und so letztlich dem Leser die Entscheidung zu überlassen, welche Antwort er sich zu eigen machen will, sondern hier möchte er nicht anders als in den Werken der mittleren Schaffensperiode selbst als Philosoph Stellung beziehen, seine eigene Lösung erarbeiten, natürlich in Auseinandersetzung mit den Lösungsversuchen anderer, und diese als wohl begründet seinen

Lesern dartun.¹⁶ Die Auffassung der Philosophie als eines Strebens nach der Wahrheit und als einer *medicina animi* kommt diesen Intentionen Ciceros sehr entgegen.

Dies wird nirgends deutlicher als in den *Tusculanen*. Formal stellt er sich in diesen Disputationen in die Tradition, die, wie er meint, von Sokrates ausgegangen und von Arkesilaos und Karneades gepflegt worden ist, nämlich gegen eine aufgestellte These zu sprechen. So läßt er sich als These nennen, der Tod sei ein Übel (I 8), der Schmerz sei das größte Übel (II 14), der Weise sei dem Kummer, der *aegritudo* unterworfen (III 7), der Weise könne nicht von jeder Leidenschaft (von jeder *perturbatio animi*) frei sein (IV 8), und die Tugend sei für die *vita beata* nicht hinreichend (V 12). Die Widerlegungen führt Cicero mit voller Absicht zum Erweis des jeweiligen Gegenteils. Mit anderen Worten, indem Cicero eine negative These widerlegt, erweist er letztlich ein positives Dogma. Daß wir hierin Cicero richtig verstehen, sagt Cicero selber. Denn im Überblick über die Serie der bisher veröffentlichten philosophischen Werke im Prooemium, des zweiten Buches *De divinatione*, gibt er seine Absicht, die er in den *Tusculanen* verfolgte, deutlich zu erkennen (Cic. *Div.* II 2):

Auf *De finibus* sind ebensoviele Bücher mit Disputationen in *Tusculum* gefolgt und haben die Fragen, die für das glückselige Leben am notwendigsten sind, geklärt. Denn das erste Buch handelt von der Verachtung des Todes, das zweite vom Ertragen des Schmerzes, das dritte von der Linderung des Kammers, das vierte von den übrigen Affekten, das fünfte aber umfaßt das Thema, das der ganzen Philosophie den hellsten Glanz gibt; es lehrt nämlich, daß für das glückselige Leben die Tugend sich selbst genug ist.

Mehr noch! In diese letztlich zu einem positiven Ergebnis tendierenden Widerlegungen legt er noch ganze Abschnitte mit der positiven Erörterung weiterer philosophischer Fragen ein, etwa über die Unsterblichkeit der Seele im ersten, über die stoische Affektenlehre im vierten oder über die stoische Güterlehre im fünften Buch.

Zu den genannten existenziellen Fragen gehört auch das Problem des Ruhms, das Wesen der Tugend und der Freundschaft, das Verhältnis von Sittlichkeit und Nutzen im alltäglichen Leben, die Begründung des Rechts aus der Natur des Menschen. Diesen Fragen wendet sich Cicero in einer Reihe von Schriften zu, die er gegen Ende seiner Arbeit an der Darlegung der griechischen Philosophie in Angriff genommen und nach Abschluß von *De fato* fortgeführt hat. Als literarische Form wählt er teils in Konkurrenz zu den *Loghistorici* Varros den Vortrag, den er einer historischen Persönlichkeit in den Mund legt, teils den Lehrbrief. Zu den Schriften des ersten Typs gehören der *Cato maior de senectute* und der *Laelius de amicitia*, zu denen des zweiten Typs *De officiis*. Welche Form die

verlorene Schrift *De virtutibus* hatte, wissen wir nicht. Für *De gloria* kann man dialogische Form vermuten; welche Art des Dialogs aber Cicero für diese Schrift gewählt hatte, ist nicht mehr feststellbar.

Hinsichtlich des philosophischen Standpunkts ist Cicero im *Cato maior* und im *Laelius*, da er seine Ausführungen historischen Persönlichkeiten in den Mund legt, einer besonderen Begründung enthoben. Immerhin ist die Rede Catos im Sinne der von Karneades gepflegten Disputation gegen eine These die Widerlegung der vier Einwendungen, die gegen das Alter erhoben werden, und ähnelt insofern den Disputationen in *Tusculum*. Und hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele läßt er Cato eine Überzeugung aussprechen, die seiner eigenen, wie er sie im ersten Buch der *Tusculanen* vorgetragen hat, gleicht. Dagegen stellt die Rede des Laelius letztlich eine Mahnung zur Freundschaft dar (Lael. 17). In *De officiis* folgt er ausdrücklich den Stoikern, insbesondere Panaitios, Hekaton und Poseidonios, freilich indem er diese seinem eigenen Urteil unterzieht (Cic. *Off.* I 6). Er begründet seinen Anschluß an die Stoiker einerseits damit, daß er Stoiker, Akademiker und Peripatetiker in der Weise des Antiochos eng zusammenrückt. Denn über das *officium* kann nur sprechen, wer entweder die Sittlichkeit allein oder am meisten als um ihrer selbst willen erstrebenswert erklärt. Andererseits versucht er, den Anschluß an die Stoiker in dieser Frage mit den erkenntnistheoretischen Überzeugungen, die er in den *Academici libri* dargetan habe, zu rechtfertigen (*Off.* II 7-8):

Man tritt mir aber entgegen, und zwar gerade von seiten gelehrter und gebildeter Leute, mit der Frage, ob ich glaube, hinreichend konsequent zu handeln, wo ich doch zwar behauptete, nichts sei erfaßbar, aber trotzdem über andere Themen Untersuchungen anstellte und jetzt in diesem Augenblick den Vorschriften des *officium* nachginge. Ich wollte, diesen Leuten sei meine Meinung hinreichend bekannt. Denn ich bin nicht ein Mann, dessen Geist im Irrtum umherschweift und nichts hat, dem er folgen könnte. Denn was wäre das für ein Verstand, besser noch, was wäre das für ein Leben, wenn nicht nur die Theorie der Erörterung, sondern auch die der Lebensführung aufgehoben wäre? Die anderen behaupten, manches sei gewiß, manches ungewiß. Ich aber stimme mit diesen nicht überein, sondern behaupte, manches sei wohlbegründet, manches nicht. Was also sollte mich hindern, dem, was mir wohlbegründet erscheint, zu folgen, was aber nicht, zu mißbilligen und so die Anmaßung der Zustimmung zu meiden und der leichtfertigen Abgabe eines Urteils zu entgehen, was ja der Weisheit am meisten widerstrebt. Ich aber pflege gegen jede These zu disputieren, weil gerade die Wohlbegründetheit nicht hervorleuchten könnte, wenn die Gründe beider Seiten nicht gegeneinander abgewogen würden. Doch dies ist in meinen *Academici libri* hinreichend sorgfältig, wie ich glaube, dargetan.

Man wird freilich feststellen müssen, daß in dieser Schrift die Ergebnisse weder in einer *disputatio in utramque partem* noch durch eine Disputation

gegen eine aufgestellte These gewonnen werden. Infolgedessen wirkt die erkenntnistheoretische Rechtfertigung seines Vorgehens in dieser Schrift eher äußerlich aufgesetzt.

VI

Ziehen wir zum Schluß die Summe unserer Beobachtungen und stellen darauf einige Folgerungen für die Quellenanalyse im allgemeinen und für die Ermittlung von Ciceros Kenntnis des Peripatos im besonderen zusammen.

Nachdem Cicero schon in frühester Jugend von seinem Vater, aber auch von dem Epikureer Phaidros und dem Stoiker Diodot in die Philosophie eingeführt worden war, wurde er als Achtzehn- oder Neunzehnjähriger von Philon von Larissa zur Philosophie geradezu entflammt. Von diesem hat er die skeptische Erkenntnistheorie der Akademie mit der Forderung nach *Epochē* und nach dem Bemühen um das *probabile* übernommen und dann dies in *De inventione* als Grundsatz für sein Leben verkündet.

Danach hat er während seines Studienaufenthalts in Athen die innerakademische Auseinandersetzung zwischen Antiochos und der Richtung Philons miterlebt und unter dem Einfluß des Antiochos den prinzipiellen Zweifel zugunsten des methodischen Zweifels letztlich aufgegeben, ein kleiner, wenn auch folgenreicher Schritt. Jedenfalls trat für ihn das Problem der Erkenntnis in den Hintergrund. Dem Antiochos verdankt er auch die Auffassung, daß es eine Alte und eine Neue Akademie gegeben habe und daß in den Grundzügen der Lehre die Alte Akademie, der Peripatos und die Stoa einander sehr nahestehen, ja durch die Filiation des Lehrer-Schüler-Verhältnisses miteinander verwandt seien. Auf der Basis dieser philosophischen Grundanschauung hat er die großen Werke seiner mittleren Schaffensperiode, nämlich *De oratore*, *De re publica* und *De legibus* geschrieben. Ja noch in den ersten Werken der letzten Schaffensperiode, nämlich im *Brutus*, in den *Paradoxa stoicorum* und letztlich auch noch im *Orator* ist dies sein philosophischer Standpunkt.

Erst bei den Vorbereitungen zu dem groß angelegten Unternehmen der Darstellung der griechischen Philosophie in lateinischer Sprache, das für ihn zunächst ja eine literarische Aufgabe darstellt, hat er auch das Problem der Erkenntnistheorie neu durchdacht und sich wenigstens zu einer partiellen Rückkehr zu den Positionen Philons von Larissa entschlossen, ohne dabei die Chancen des methodischen Zweifels außer acht zu lassen und die Auffassung des Antiochos von der Verwandtschaft der altakademischen, peripatetischen und stoischen Philosophie aufzugeben. Philosophie erscheint ihm nun als ein Streben nach der Wahrheit, die zwar mit letzter Sicherheit nicht ermittelt werden könne, weshalb *Epochē* geboten

sei, der man sich aber mit der Methode des *in utramque partem disserere* und des Widerspruchs gegen vorgefaßte Meinungen möglichst weit nähern könne und solle. Ergebnis dieses Bemühens sei das *probabile*, das er als das Wahrscheinliche interpretiert. Gerade durch den Erweis des Wahrscheinlichen, besonders in den Fragen und Normen des praktischen Lebens, bewähre sich die Philosophie als *medicina animi*.

Von diesem Standpunkt aus schreibt er die Werke, die der Darstellung der griechischen Philosophie dienen, vom *Hortensius* über die *Academici libri* zu *De finibus bonorum et malorum* und den *Tusculanen* und weiter über *De natura deorum* und *De divinatione* zu *De fato*. In den meisten Werken dieser Gruppe führt er vor allem kritisch referierend das Für und Wider der theoretischen Anschauungen der dogmatischen Schulen dem Leser vor Augen. Dagegen bringt er in den *Tusculanen* im Sinne der Philosophie als der *medicina animi* Grundfragen der Lebensbewältigung zur Darstellung. Auch die Werke, die sich an diese Serie anschließen, zielen vornehmlich auf die praktische Lebensbewältigung. Cicero glaubt, daß die positiven Aussagen dieser Werke mit dem erkenntnistheoretischen Standpunkt, den er in den *Academici libri* begründet hatte, im Einklang stehen.

Jede Quellenanalyse—das folgt aus den vorgetragenen Beobachtungen—wird Wesen, Art und Intention jeder einzelnen philosophischen Schrift Ciceros beachten müssen. Insbesondere wird man zu differenzieren haben zwischen den drei Rollen, die Cicero in seinen Schriften spielt, nämlich ob er primär als Berichterstatter fungiert, der die Lehren anderer Schulen referiert (*Cicero referens*) oder ob er als Kritiker auftritt, der die Schwächen fremder Positionen bloßlegt (*Cicero indicans*) oder schließlich ob er im eigenen Namen philosophiert und in einer bestimmten Frage seine eigene Lösung vortragen und begründen will (*Cicero philosophans*).

In den philosophischen Teilen der Werke der fünfziger Jahre will Cicero seine persönliche Auffassung und Überzeugung über den wahren Redner, über den besten Zustand des Gemeinwesens und die Rolle des Staatsmanns und über die Gesetze und ihre Herleitung aus der Natur des Menschen dartun. In seine Überlegungen sind viele Gedanken der älteren und der zeitgenössischen Diskussion eingegangen, darunter gerade auch solche der Peripatetiker, insbesondere des Aristoteles, des Theophrast und Dikaiarch. Im einzelnen ist dabei freilich zu prüfen, ob sie unmittelbar aus den originalen Schriften geschöpft oder durch andere, wie zum Beispiel durch Panaitios bzw. durch Handbücher vermittelt sind. Wie immer dies im Einzelfall sich darstellen mag, diese Gedanken sind in dem Prozeß der Adaptation meist nicht unverändert geblieben, sondern von Cicero gedeutet, umgeprägt und in neue Zusammenhänge eingeordnet worden. Man wird sich deshalb davor hüten, ganze Abschnitte dieser Werke ohne

sorgfältigste Einzelanalyse als Elemente zur Rekonstruktion verlorener philosophischer Systeme in Anspruch zu nehmen. Ähnliches gilt von den Disputationen Ciceros in den *Tusculanen* oder seinen Ausführungen im *Cato maior* oder im *Laelius*.

Anders steht es mit den Referaten der Lehrmeinungen der einzelnen Schulen in den Schriften von den *Academici libri* bis zu *De fato*. Hier wird man Cicero durchaus die Absicht einer korrekten Darstellung zugeben. Dies schließt freilich nicht aus, daß er sich gelegentlich geirrt oder einen Gedanken mißverstanden hat. Man wird auch damit rechnen, daß er das eine oder andere schon im Hinblick auf eine bequemere Kritik zu-rechtgerückt hat. Die meisten dieser Referate gelten der Darstellung der Dogmen der Stoiker und der Epikureer. In diesen wird man nur gelegentlich, sei es in der Form des Zitats, sei es in der Adaptation durch die jeweilige Schule, peripatetisches Gedankengut finden. Überhaupt fehlt ja ein Referat, das ausdrücklich nur der peripatetischen Philosophie als peripatetischer Philosophie gewidmet ist. Zwar hat Cicero ein solches offenbar für den naturphilosophischen Dialog geplant—es sollte wohl dem Kratipp in den Mund gelegt werden—, aber dieser Plan ist im Entwurf und in ersten Vorarbeiten steckengeblieben. Einzig im 5. Buch *De finibus* scheint eine reichere Quelle peripatetischen Gedankenguts zu fließen. Allerdings müssen die Wasser, die sich in dieser Quelle gesammelt haben, sehr sorgfältig geschieden werden. Cicero läßt den jungen Piso die Lehren des Antiochos über das höchste Gut und über das höchste Übel darlegen.¹⁷ Antiochos seinerseits hat die Lehren der Alten darstellen und durch die Lehrmeinungen des Aristoteles und auch des Theophrast unter Ausschluß jüngerer Peripatetiker belegen wollen,¹⁸ wobei nach Meinung des Antiochos die Auffassung des Aristoteles mit der Polemons übereingestimmt habe.¹⁹ Eine befriedigende Analyse dieser Rede Pisos ist noch nicht vorgelegt.²⁰

Den persönlichen Anteil Ciceros in der Kritik der Dogmen der einzelnen Schulen wird man höher einschätzen als den in den Referaten, mag er auch im ganzen den kritischen Einwänden gefolgt sein, die in der Akademie, in der Stoa und auch im Peripatos gegen die Dogmen der anderen Schulen vorgebracht worden sind.

In *De officiis* wird man Ciceros Eingeständnis, daß er im wesentlichen Panaitios, aber auch Hekaton und Poseidonios folgt, sie jedoch seinem eigenen Urteil unterzieht, ernst nehmen. Hier wie auch sonst wird man freilich auch den Einfluß jener Leute in Rechnung stellen, die wie Athenodoros ihm zugearbeitet haben.²¹ Aber dies führt über das Thema dieses Beitrags hinaus.

ANMERKUNGEN

1. Aus der fast nicht mehr überschaubaren Literatur der letzten drei Jahrzehnte seien nur die wichtigsten Monographien und Sammelbände genannt:

20 Cicero's Knowledge of the Peripatos

- A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron* (Paris 1960);
- A. J. Kleywegt, *Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift "De natura deorum"* (Groningen 1961);
- A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie*. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus (Münster 1961) (Orbis Antiquus 18);
- K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros* (Berlin 1963) (Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 54,3);
- J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung* (Heidelberg 1963);
- K. Büchner, *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt* (Heidelberg 1964);
- T. A. Dorey (Hg.), *Cicero*. Chapters by H. H. Scullard, T. A. Dorey, R. G. M. Nisbet, A. E. Douglas, G. B. Townend, M. L. Clarke, J. P. V. D. Balsdon (London 1965);
- W. Süß, *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften* (mit Ausschluß der staatsphilosophischen Werke), (Mainz 1966) (Ak. d. Wiss. u. d. Lit., Abhandl. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. 1965,5);
- G. Radke (Hg.), *Cicero. Ein Mensch seiner Zeit, Acht Vorträge zu einem geistesgeschichtlichen Phänomen* (Berlin 1968);
- M. Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch* (Wiesbaden 1969);
- P. L. Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze* (Roma 1969) (Collana di Ciceroniani 4);
- F. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, (Bruxelles 1970) (Collection Latomus 121);
- D. R. Shackleton-Bailey, *Cicero* (London 1971);
- K. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero* (Göttingen 1971) (Hypomnemata 29);
- K. Büchner (Hg.), *Das neue Cicerobild* (Darmstadt 1971) (Wege der Forschung 27);
- D. Stockton, *Cicero. A political biography* (Oxford 1971);
- H. Temporini (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I Bd. 4 (Berlin-New York 1973);
- W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie* (Heidelberg 1974);
- E. Rawson, *Cicero. A portrait* (London 1975);
- H.-Th. Johann, *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre* (Heidelberg 1981);
- W. Heilmann, *Ethische Reflexion und römische Lebenswirklichkeit in Ciceros Schrift "De officiis"*, (Wiesbaden 1982) (Palingenesia 17),
- K. M. Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift "De legibus"*, (Wiesbaden 1983) (Historia Einzelschriften 42),
- C. J. Classen, *Recht—Rhetorik—Politik. Untersuchungen zu Ciceros rhetorischer Strategie* (Wiesbaden 1985).
- In den Überlegungen, die ich hier vortragen werde, habe ich, worauf mich W. Görler aufmerksam macht, in R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* 3 (Leipzig 1883) 488 Anm. 1 sowie *Der Dialog* 1 (Leipzig 1895) 511 Anm. 2, 533-534 einen Vorläufer. Hirzels Hinweise sind aber kaum beachtet oder sogar zurückgewiesen worden, z. B. J. S. Reid, *M. Tulli Ciceronis "Academica"* (London 1885) 15-16, H. Görge-manns, "Die Bedeutung der Traumeinkleidung im *Somnium Scipionis*,"

- Wiener Studien 81, 1968, 46-69, hier 54 Anm. 29, P.L. Schmidt, *Die Abfassungszeit* ... (1969) 174-175. Akzeptiert scheint Hirzel von M. Pohlenz im Kommentar zu Ciceros *Tusculanen* 1-2 (Stuttgart ⁵1912) 13-14, *Die Stoa* 2 (Göttingen ⁴1972) 126. Vgl. jetzt J. Glucker, Cicero's philosophical affiliations," in J.M. Dillon-A.A. Long (Hg.), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy* (Berkely, Los Angeles, London 1988) 34-69 und M. Schofield, *JRS* 76, 1986, 47, Anm. 2.
2. Strab. I p. 15 = SVF I, 338.
 3. Diog. Laert. VII 183-84 = SVF 2, 1.
 4. Cic. *Fin.* V 1-8.
 5. Vgl. z.B. Strabons Kritik an Poseidonios: Strab. II 3, 8 = Poseidonios T 85 Edelstein-Kidd = T 30 b Theiler.
 6. Zur Spielzeit dieser Dialoge vgl. R. Philippson *RE* VII A 1130, 1136, 1150, 1152.
 7. Dazu O.E. Schmidt, *Ciceros Villen*, (Leipzig 1899) (Nd. Darmstadt 1972), 34-35.
 8. Cic. *Or.* 16, vgl. 113-120.
 9. z.B. Cic. *Tusc.* I 1 ... *cum omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quae philosophia dicitur, contineretur* ... , *Luc.* 7 ... *nostra quidem causa facilis est, qui verum invenire sine ulla contentione volumus idque summa cura studioque conquerimus.* ...
 10. Cic. *Tusc.* III 1-6. V 5.
 11. Stob. Ecl. II 39, 22-40, 4; man vgl. auch Chrysipp SVF 3, 471.
 12. Weitere Belege: *Tusc.* II 4-5, *ND* I 1.11-12.
 13. Cic. *ND* I 6.
 14. Cic. *ND* I 11-12.
 15. J.S Reid (*M. Tulli Ciceronis "Academica"*) (London 1885) 15-16) wird mit der Deutung dieser Zeile, Varro sage, Cicero habe die Schriften der Alten Akademie als Quelle zurückgelassen und stelle jetzt Schriften der Neuen Akademie dar, dem Tenor der Stelle nicht gerecht.
 16. Die Widersprüche zwischen skeptischen und eher dogmatischen Äußerungen Ciceros gerade auch im Spätwerk sind oft beobachtet und unterschiedlich gedeutet worden. Vgl. Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* (Darmstadt ⁵1967) (= Nd. der 3./4. Aufl. 1912/29); M.Y. Henry, *The Relation of Dogmatism and Scepticism in the Philosophical Treatises of Cicero* (New York 1925); H.A.K. Hunt, *The Humanism of Cicero* (Melbourne 1954); G. Gawlick, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischer Methode*, Diss. (Kiel 1956 (maschinenschriftlich)); A. Weische (vgl. Anm. 1), E. Giancotti, "Profilo interiore del *De finibus*," *Atti del I. Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, I (Roma 1961) 223-244 (deutsch bei K. Büchner, *Das neue Cicero bild*, s. Anm. 1), W. Burkert, "Cicero als Platoniker und Skeptiker," *Gymnasium* 72, 1965, 175-200, A. Michel, "Cicéron et les sectes philosophiques," *Eos* 57, 1967/8, 104-116, K. Bringmann (vgl. Anm. 1). Zu diesen Versuchen vgl. den überzeugenden Nachweis verschiedener Stufen im Philosophieren Ciceros durch W. Görler (vgl. Anm. 1).
 17. Cic. *Fin.* V 8 und 75.
 18. Cic. *Fin.* V 12-13.
 19. Cic. *Fin.* V 13.
 20. Hier sollte man die Analysen von F. Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts* (Leipzig 1937) (Philologus, Suppl. Bd. 30, 1) fortsetzen, freilich nicht zum

22 Cicero's Knowledge of the Peripatos

Erweis einer theophrastischen Oikeiosis-Lehre, vgl. dazu C.O. Brink, "*Oikeiōsis* and *Oikeiōtēs*": Theophrastus and Zeno on Nature and Moral Theory," *Phronesis* 1, 1955, 123-143.

21. Vgl. Cic. *Att.* XVI 11,4. 14,4.

2

Aristotle and Theophrastus Conjoined in the Writings of Cicero

David T. Runia

I

Of the 316 philosophers in the ancient world who are thought to have left some written record of their thought and doctrine written in Greek, only two—Plato and Plotinus—had the good fortune to have had all their works transmitted down to us intact. We still possess one or more works of fifty-eight others, only ten of whom antedate the Christian era. For the remaining 256 authors, we have to rely entirely on fragments and testimonia supplied by other sources.¹

These are shocking statistics, but they will hardly come as a surprise to students of ancient philosophy, accustomed as they are to making use of fragment collections for many of the authors whose thought they study. In fact, this practice is so taken for granted that the problematic aspects of fragment collections are seldom discussed. The remarkable fact that two collections of the fragments of Posidonius based on entirely different principles appeared in the space of ten years has led to some interesting discussions on what can be considered to constitute a “fragment.”² The question has also been raised whether one should follow Diels and class as a fragment only those passages that preserve the actual words of the original author (all other passages being considered as testimonia), or whether Jacoby’s practice of confining testimonia to texts giving information about the life and writings of the author and considering all other passages that record the contents of his works and thoughts as belonging to the fragments is to be preferred.³ But the consideration with which I wish to begin this paper is of a more fundamental nature.

A fragment collection of a particular philosopher is put together by gathering together and ordering texts relevant to that primary author that are

located in the works of secondary authors. For our purposes *primary* means pertaining to the author whose thought is being examined, whereas *secondary* indicates that the interest in the authors that furnish information is subordinated to the interest in the particular author whose work is under scrutiny. Often such sources are writers who are in themselves evidently of lesser interest than the primary author, for example, in the case of Posidonius, authors such as Cleomedes, Diogenes Laertius, Athenaeus, and Stobaeus. But even in the case in which highly important authors are used as sources of information, for example, Plato and Aristotle on the Presocratics, for the purposes of the fragment collection the interest in these great philosophers is less than the information they happen to furnish.

Indeed it already emerges from these few remarks that in the whole enterprise of compiling a fragment collection there is a fundamental conflict of interest. The chief focus of interest for the collector is naturally the writings and thought of the primary figure whose fragments are being collected, and in order to produce the evidence for that figure he or she has to 'raid' the writings of secondary (and subsequent) authors. The material collected will therefore reflect above all the interest in the primary author, but the nature of that material will be determined chiefly by the purposes of the secondary authors which induced them to record it in the first place. The collector of the fragments of Heraclitus will be interested in a passage in Aristotle's *Nichomachean Ethics*—I have in mind 10.5 1176a6—primarily because of the information it yields about Heraclitus' book, but the type of information and its extent are wholly determined by Aristotle's intentions. At the other end of the scale, the same applies to the much berated Diogenes Laertius, for example, in his large-scale treatment of Stoic philosophy.⁴

All that I have said so far is exceedingly obvious, and scarcely needs to be spelled out in detail. Yet it gives rise to a problem that has to my mind never been satisfactorily resolved. How can one do justice to this conflict of interest in the actual presentation of a fragment collection? The general practice has always been to order the material collected with reference to the writings and thought of the author under scrutiny, i.e. first by title of attested work and then systematically for unassigned fragments. The authors used as sources are then generally listed in an index or appendix at the end of the work. It will be agreed that this is rather unsatisfactory, though the practice may be palliated if the fragment collection is accompanied by a commentary. Then, in the best of cases, considerable attention is paid to the *context* of a fragment, and that will necessitate looking at the source involved.⁵ Even so it may still happen that a single source will be chopped into diverse pieces, and that no general discussion will be found on what it means for our knowledge of the author concerned that the information we have comes to us via that particular source.⁶

Ideally, one might argue, this problem could be solved by means of a double treatment. The collection of fragments would then be dealt with in two steps: first from the viewpoint of the original sources where they are located; second in the perspective of the writings and thought of the philosopher whose fragments are being collected. In the first part the preoccupations of the authors furnishing the fragmented material would come to the fore. In the second part what we can learn about the protagonist would dominate the discussions. But it might prove difficult to avoid duplication of material, and the reactions of publishers to such an approach is quite predictable. One might therefore at the very least suggest that the list of sources be rescued from its place as an appendix and moved to its logical place at the beginning of the fragment collection. After all, if there were no sources, there would be no collection. If a modern fragment collection wishes to represent "the state of the art"—and this is what we may reasonably expect the Theophrastus collection to achieve—the problem of the conflict of interest which I have just outlined will need to be addressed.

The remainder of this chapter will be devoted to a subject that clearly belongs to the first part of the double treatment suggested in the previous paragraph. My intention is to examine the extent to which Theophrastus is coupled together with his mentor and colleague Aristotle in the writings of Cicero, and what this can tell us about the kind of information we may glean from Cicero's writings concerning Theophrastus. Particular attention will be paid to the extent to which Cicero's presentation of the two philosophers may have been influenced by his acquaintance with the historiography of philosophy as it was practiced in his day. This approach was suggested to me by my researches on Aristotle in the ancient doxographical tradition.⁷ But before we can commence an examination of the Ciceronian evidence, I will need to give a brief outline of the features of the ancient doxographical tradition which are relevant to the present discussion.

II

For the student of ancient philosophy the reading of the works of Cicero is like reaching the light after passing through a long dark tunnel. Practically all the important works of philosophy of the previous three centuries have been lost; then, all of a sudden, we have full length works crammed with information, much of which is hard to check. It is in the writings of Cicero that we are first confronted with some of the results of the development of the historiography of philosophy that had taken place during the Hellenistic period.⁸

In rough terms the historiography of philosophy can be taken to mean the biographical literature describing the lives of the better known philosophers

and the doxographical literature which recorded their philosophical views. It was, of course, Hermann Diels in his truly majestic work *Doxographi Graeci* who gave circulation to the notion of a doxographical tradition.⁹ Indeed the word *doxographus* appears to have been coined by him, presumably on an analogy with the already existent *biographus*. Ever since then there has been a measure of confusion as to what the term *doxography* actually covers. Do we mean just the dry scholastic manuals included in Diels' collection, or should we also include surveys of *doxai* found in the works of philosophers themselves? My inclination is to take the term in a somewhat broader sense than Diels did, yet not make it coextensive with the historiography of philosophy as a whole for the reason that it should not include the predominantly biographical material. Rather than set out Diels' theory once again,¹⁰ I shall briefly present three different features of the doxographical tradition—each of which is especially tied to a particular type of work—that need to be taken into account when we examine other material that may be related to it.

The first of these is the collection of *doxai* or *placita*, which gave doxography its name. These are primarily organized in terms of the subject matter dealt with and only secondarily in relation to the philosophers whose views are being summarized. Diels argued that this subject-orientated approach originated with the *Physicōn doxai* of Theophrastus, who developed and systematized Aristotle's practice of commencing his treatments of a subject with an account of the views held by previous thinkers. It is likely, however, that such attempts at doxography have roots in the Presocratic period, commencing with Hippias and Gorgias.¹¹ Such origins are especially attractive because they illustrate at the outset the two emphases that collections of *doxai* could be given, one collecting and comparing (Hippias' *polymatheia*), the other highlighting disagreement and incompatibility (Gorgias' scepticism). The best example of this kind of collection is the work of Aetius, which Diels brilliantly reconstructed from Ps.Plutarch, Stobaeus and Theodoret. The views of philosophers on the subjects of physics, meteorology, psychology and physiology are recorded in a logical sequence. Note, however, that the various kinds of *doxai* tend to take precedence; it is sometimes possible to discern a systematic ordering of the views on a particular subject, with philosophers' names slotted in at the appropriate places.¹²

A second feature of the doxographic tradition was the attempt to give a summary of the thought of an individual philosopher or school of thought. Here the principle of organization is clearly by philosopher or school, not by the particular subject or philosophical problem dealt with. Thus it must have been possible, theoretically at least, to do greater justice to the systematic coherence of a particular philosophy. Such treatment is found above all in writings on the doctrines of philosophers with the general title *Peri hair-eseōn*.¹³ These works aimed to cover the various "schools of thought"¹⁴ by

giving a systematic account of their views on the three areas of philosophy, physics, ethics and logic. The best preserved example of this type is, it would seem, the *Epitome* of Arius Didymus, which gave an account of Platonic, Peripatetic and Stoic philosophy.¹⁵ Other writers appear to have covered larger collections of *haireseis*.

The third feature we need to take into account is the general attempt to link up philosophers in terms of a succession of teachers and pupils (whether real or imagined). Once again there were works—aptly called *diadochai tōn philosophōn*—which specialized in this aspect and endeavoured to trace the lineage of a philosophical school of thought, whether it was an officially organized school or not.¹⁶ Many references to such works are given by Diogenes Laertius, the best known and earliest being the work of Sotion (*floruit* c. 200–175 B.C.). From the surviving fragments of Sotion it appears that little reference was made to philosophical doctrines, but rather that the emphasis was placed on affiliations and developments within the various schools (involving use of anecdotal material).¹⁷ This impression would be confirmed if Philodemus' *Syntaxis tōn philosophōn* could be regarded as belonging to the *diadochai* literature, for to the great disappointment of historians of ancient philosophy, this work tells us almost nothing about the views of the Early Academics and Stoics whose careers and interactions it recounts. At the same time it is important to stress that in other doxographical works too—the collections of *doxai*, for example—efforts were also made to link up various philosophers, especially in a teacher-pupil relation. This is apparent in Theophrastus' doxographical fragments,¹⁸ and traces of a canonical ordering of philosophers are clearly visible in the longer sections in Aetius.

From our third feature it emerges that a clear-cut distinction between doxography and biography in the ancient sources is not practicable. Diels' attempt to separate a pure doxographical tradition from doxographical material contaminated through inclusion in the biographical tradition is now generally rejected.¹⁹ Doxographies link up philosophers through successions and school groupings; biographies may include doxographical sections, as occur in Diogenes Laertius, while the various kinds of anecdotes and sayings presented are often intended to illustrate (or contradict) the doctrines for which the philosopher in question was famous.²⁰ What we can be certain of is that there was nothing in this extensive body of essentially Hellenistic literature that remotely resembled the historiography of philosophy such as we are accustomed to today.²¹

III

I come now to the Ciceronian passages in which we find joint references to Aristotle and Theophrastus. I give the reference and a brief summary of the

28 Cicero's Knowledge of the Peripatos

contents of the relevant passages, presenting them in the approximate chronological order.²²

1. *De inventione* 1.61. Dispute on whether the deductive syllogism—as used for proof or confirmation in rhetoric—has five or three parts. The young Cicero supports the former position, which all since Aristotle and Theophrastus have advocated.
2. *De oratore* 1.43, 49, 55. Scaevola challenges Crassus' assertion that the orator can deal with any subject. Not only do the various schools of philosophy have their own area of competence, but in the area of rhetoric Aristotle and Theophrastus have contributed more than professional orators. Crassus replies that if the philosophers (including Aristotle and Theophrastus) present their findings attractively, they are using the art of the orator.
3. *De legibus* 1.37–38. Cicero, discussing the foundations of law, wishes to lay down first principles that have been thoroughly investigated (if not universally accepted), namely that nothing can be counted as good unless it is praiseworthy in itself, or (a slightly weaker position) cannot be held as a great good unless it can be praised for its own sake. This is approved by the Old Academy, and by Aristotle and Theophrastus (who agree with the previous school in fact, if not in presentation), and by Zeno (who changed the terminology).
4. *De legibus* 3.14. On the subject of practical statecraft not the Stoics but the school led by Plato gives the most help. Aristotle and Heraclides Ponticus shed light on the role of the state, and also Aristotle's pupil Theophrastus specializes in this area.
5. *Orator* 172, 192–4, 218, 228. Cicero invokes Aristotle and Theophrastus as advocates of the use of prose rhythm. Both agree, along with others, that the paeon is the most suitable rhythm for such purposes (cf. *Ar. Rhet.* 3.8).
6. *Brutus* 121. The usefulness of the Academic/Peripatetic school for the training of the perfect orator: *quis enim uberius in dicendo Platone? . . . quis Aristotele nervosior, Theophrasto dulcior?*
7. *Academica* (Lucullus) 2.113. Cicero, arguing against Lucullus' Antiochean presentation and its Stoicizing epistemology, asks what it is that can be grasped (*comprehendi*) and gets no answer from Aristotle or Theophrastus or Xenocrates or Polemo, but only from a lesser figure, Antiochus himself. (In the section on the *dissensio philosophorum* that follows in §119–146, there are no juxtaposed or connected references to Aristotle and Theophrastus.)
8. *Academica* 1.33. Varro, expounding Antiochus' system of a single philosophy derived from Plato but now split into the Academic, Peripatetic and Stoic schools, affirms that Aristotle, Theophrastus and Strato deviated from the original philosophy: the first by rejecting the ideas, the second by denying that excellence was sufficient for flourishing, the third by abandoning ethics altogether.

9. *De finibus* 1.6 Cicero defends himself against the charge of writing on subjects already discussed by others. Does Theophrastus only moderately please when he deals with subjects already dealt with by Aristotle?
10. *De finibus* 4.3. Cicero, undertaking to refute Stoic doctrine, affirms that Plato's disciples Speusippus, Aristotle, and Xenocrates, and later their pupils Polemo and Theophrastus, constructed an elegantly finished body of thought from which Polemo's pupil Zeno had no reason to deviate.
11. *De finibus* 5.9–12. Piso gives a summary of the achievements of the Peripatetic school. Aristotle and Theophrastus divide up the fields of natural science between them and also their work on practical ethics (constitutions, laws etc.). Some discrepancies exist between them on the extent to which fortune contributes to flourishing. Their successors show a decline in quality.
12. *De finibus* 5.73. Having given an exposition of the Academic-Peripatetic-Stoic (i.e. Antiochean) system of ethical thought, Piso notes that other thinkers have given selective emphasis to parts of it. For example, Erillus was influenced by the fact that Aristotle and Theophrastus often praised knowledge (*scientia*) for its own sake and so asserted that knowledge itself is the chief good.
13. *Tusculanae* 3.69. Two anecdotes illustrate that grief and mourning are useless activities. Aristotle did not grieve at not bringing philosophy to perfection because he thought the progress made was so great that this would be reached soon. Theophrastus on his deathbed reproached nature for giving a longer life to certain animals than to man; that is, he consoled himself with the thought that if man could live longer he would bring all the arts and sciences to perfection.²³
14. *De natura deorum* 1.33–35. Internally contradictory doctrines on the nature of the gods on the part of Aristotle, Xenocrates, Heraclides Ponticus, Theophrastus, Strato.
15. *De divinatione* 2.3–4. Cicero, in composing his *De re publica* follows the example of Plato, Aristotle, Theophrastus and the *tota Peripateticorum familia*. And just like Aristotle and Theophrastus, *excellentes viri cum subtilitate tum copia*, added works on rhetoric to their philosophical corpus, so does Cicero in writing his five books on rhetorical subjects.
16. *De officiis* 2.56. Theophrastus regards the greatest privilege of wealth as the ability to provide sumptuous public games. Aristotle rightly disagrees and is surprised that no one is perturbed at such an evident waste of resources on ephemeral pursuits.

The above passages amount to almost exactly half the texts in Cicero which refer in some way to Theophrastus.²⁴

IV

Let us commence our brief discussion of these passages with the one that is undoubtedly the best known, the extract from the first book of the *De natura*

deorum. It forms part of a classic example of a doxography organized primarily in terms of the subject matter. The views of a lengthy list of philosophers are presented on a single subject: the nature of the gods. One of the reasons for the doxography's fame is that fragments of a parallel text were found among the remains of Philodemus' library at Herculaneum.²⁵ The similarities between the two texts are too great to be coincidental. Either Cicero drew on Philodemus (or an epitome of his work) or—more likely—both authors used the same source.²⁶ An overview of the resemblances is provided by Diels, who printed the two texts side by side in his *Doxographi Graeci*.²⁷ His chief purpose was to show that the first part of the doxography dealing with the views of the Presocratics contained material that was derived from the postulated *Vetusta placita*, and ultimately went back to Theophrastus. But actual resemblances to what we know of Theophrastus' treatment are tenuous, as Diels himself had to admit.²⁸ Diels' discussion suffers from a surfeit of self-confidence. It is striking that, presumably through an oversight, he omitted to print at the appropriate place the papyrus fragment of Theophrastus' own *doxa* (which had been published by Gomperz and has recently been reexamined).²⁹

There can be no doubt that the doxography is heavily adapted to the requirements of the Epicurean presentation. Diels assumed this, but nevertheless left considerable room for intervention on the part of Cicero. More recently Steinmetz has discussed the passage, arguing that it discloses the perspective on the history of philosophy of a follower of Epicurus in the late 2nd century B.C.³⁰ It needs to be emphasized that in the absence of the source that Philodemus and Cicero (presumably) are both following, it simply is not possible to determine with any exactitude the contribution that each writer made; one can only take recourse to probabilities. For our purposes, there are three aspects of the Ciceronian doxography deserving of attention.

1. The doxography is unusual in that in the case of many post-Socratic philosophers it gives explicit references to philosophical writings (cf. Plato, Xenophon, Antisthenes, Aristotle, Xenocrates etc.). In this Cicero is merely following his source, as the more copious references in Philodemus show. It is likely that Cicero has trimmed down the number of such references because he is placing the doxography in the mouth of a speaker in a dialogue and wants to make the account sound less bookish. One of the victims is Theophrastus. The brief fragment from Philodemus records two book titles, both of which Cicero deletes.³¹ This also indicates that Cicero has shortened the discussion of Theophrastus' theology which he found in his source.

2. Another aspect of Ciceronian presentation is that he emphasizes the self-contradictory nature of the theological statements made by the same philosopher. This is in contrast to the method of Philodemus, who does not

emphasize such internal dissonance at all, but rather puts forward a well-documented report of views, followed by a detailed critique—at least in the case of the Stoics, who are collectively dealt with.³² Is it Philodemus who straightens out or Cicero who embellishes? In the latter case, the copious amount of material supplied by the source would have allowed Cicero to apply this polemical technique without too much difficulty, even if the result is somewhat repetitious. As was noted earlier on, it was a long-standing method in the doxographical tradition to emphasize the *diaphōnia* of the philosophers reported. But usually this was achieved by playing them out against each other, not by emphasizing internal inconsistency. The method was without doubt most effective in the hands of reporters who themselves took up a sceptical position (Gorgias, Carneades, doxographies in Sextus Empiricus); Cicero practices it to good effect in the anti-Antiochean *conspectus dissensionis philosophorum* at *Academica* 2.119–146. But here the situation is different, for Epicurus did have a theology. The effect is to separate the master, who alone has grasped the truth, from the rest of the philosophers tripping over themselves and each other in their ignorance.³³ The reports of the *doxai* of Aristotle and Theophrastus are rather similar. In both cases the confused nature of their thought is stated (33 *multa turbat*; 35 *inconstantia*), then illustrated by strings of parallel clauses (33 *modo . . . modo . . . modo . . . tum*; 35 *modo . . . tum*). The doctrines attributed to Theophrastus are almost identical to the Aristotelian ones (except vaguer), and Cicero does not bother to criticize them individually.

3. We note, finally, that the Ciceronian account in the case of the post-Socratic philosophers carefully emphasizes the connections between philosophers in terms of chronology and teacher-pupil relationships.³⁴ Comparison with Philodemus shows again a difference between the two authors.³⁵ Even if Cicero's source contained this information, it must have been a conscious decision of his to retain it. I would argue that it reflects his preoccupation with philosophical *diadochai*, more examples of which we shall encounter in a moment. What then about the order in which the diverse philosophers are presented? The first part of the doxography is clearly organized according to the two *diadochai* of the Ionian and the Italian schools, standard since the time of Sotion.³⁶ From Plato onwards the organization is chronological rather than geographical, but with the above-mentioned emphasis on teacher-pupil relationships. In this light it is somewhat surprising that the order of the philosophers should be Speusippus, Aristotle, Xenocrates, Heraclides Ponticus, Theophrastus, Strato, emphasis being placed on the first four as all pupils of Plato, while a teacher-pupil relation is also posited for the last two. Evidently Cicero does not wish to call Theophrastus an Academic, but at the same time he does not want to introduce the Peripatetics as a separate school. The result is that Theophrastus is the only philosopher in the group whose affiliation is left unclear. Is the sequence, then, the work of Cicero or his source? The conjunction of Speusippus and Aristotle suggests the latter, that is, the Garden saw no point in

distinguishing between Academic and Peripatetic theological doctrine. The result is the separation of the inseparables, Aristotle and Theophrastus, and that is surely surprising. But there is no need to conclude that Cicero is merely mechanically copying out his source, even though he knows better. From his own perspective too there is no need to object to the separation, as will become clearer when we move on to some other passages.

(We should note in passing that another striking doxography dealing with a single topic is located at *Tusc.* 1.18–22 and 38–42, where Cicero discusses the nature of the soul and its mortality-immortality. Aristotle's views are controversially put forward in 22 and 41,³⁷ but no reference is made here to Theophrastus. The reason, surely, is that the latter's views were not sufficiently distinct to be doxographically interesting.)³⁸

Cicero is, as we have already seen, greatly preoccupied with philosophical successions. This was in the air—witness the *diadochai* literature—but he was also heavily indebted to his teacher and *familiaris* Antiochus of Ascalon, whose entire program of reversion to the doctrines of the Old Academy rested on a particular view of the history of philosophy.³⁹ In no less than six of our listed passages the influence of Antiochus' views makes its presence felt. The general idea is that the post-Platonic tradition (Academics, Peripatetics, Stoics) formed an essential unity until the "apostasy" of Arcesilaus and Carneades occurred. It is important to note, however, that Cicero is capable of giving it different emphases, depending on context and inclination. The most positive statement of the "essential unity" thesis is found at *Leg.* 1.37–38, where all differences are explained away as due to presentation or changed terminology. In *Fin.* 4.3 Academics and Peripatetics are still together, but Stoics have been expelled. A third text, *Acad.* 1.33, describes how Peripatetics too deviated from orthodoxy, while finally at *Acad.* 2.113, in a dialectical attack on the Antiochean position, it is strongly implied that the continuity Antiochus claims with earlier thinkers, including Aristotle and Theophrastus, is quite unfounded. This last text serves to remind us that, though Cicero admires Antiochus and his system of dogmatic philosophy, he does not actually agree with its epistemological foundation, but prefers a methodical probabilism that refuses to claim certainty for itself.⁴⁰

Of further interest at this point is the fact that in two passages (*Acad.* 1.33, *Fin.* 5.12) the close positive connection between Aristotle and Theophrastus is broken. The point at issue is especially Theophrastus' alleged tendency to deprecate the self-sufficiency of excellence for the attainment of *eudaimonia*, and to attach too much importance to the role of luck.⁴¹ The suggestion that Cicero takes over this negative judgment on Theophrastus' ethics from Antiochus is plausible.⁴² This would mean that the catalogue of Peripatetic writings in which the latter text occurs also derives from the same Antiochean source. (At *Off.* 2.56 a similar juxtaposition of Aristotle and Theophrastus to

the detriment of the latter occurs in an ethical context, but since Antiochus is nowhere mentioned in this work, he cannot be held responsible.)⁴³

Before we leave the passage at the beginning of *Academica I*, we should note that Varro expounds not only Antiochus' view of the history of philosophy, but also a résumé of the system he thinks to be authentically in the tradition of Plato and the Old Academy (19–32). The neat sequential treatment of the three subjects of philosophy—ethics, physics, logic in that order—would seem to represent an abbreviated form of what was current practice in the *Peri hairesēōn* accounts of philosophical systems.⁴⁴ Cicero probably has such accounts in mind as a model to follow, but adapts it by adding a few references to the Academic-Peripatetic succession (cf. 22, 26). The real deviations, however, are left until the *prima forma a Platone tradita* has been completed, that is, the dissident views of Aristotle and Theophrastus already discussed above.

The view—generally, but not unanimously accepted by scholars—that the catalogue of Peripatetic writings at *Fin.* 5.9–13 is derived from Antiochus has already been suggested.⁴⁵ The text is especially important on account of the evidence it furnishes on the availability of Aristotle's and Theophrastus' scholastic writings.⁴⁶ But why does Cicero preface Piso's account of the Antiochean position *de finibus bonorum* with this summary? Such an account does not apparently belong to the tradition of the *Peri hairesēōn* literature, and it is very different from the exhaustive catalogues found in the Academic and Peripatetic lives of Diogenes Laertius. Partly the answer is, I submit, that he wishes to illustrate the unparalleled encyclopedic achievement of the "Old Academy" as viewed by Antiochus. For this purpose the writings of the Peripatetics were more impressive than those of the true Academics such as Speusippus, Xenocrates, and their successors.⁴⁷ The rest of the answer, however, has to do with Cicero's own aims.

"We shall allow no area of philosophy to remain which has not been exposed and illuminated in Latin letters," Cicero writes at *Div.* 2.4. He has given a summary of what he has produced so far. Clearly the plan is to cover all the subjects that fall under philosophy, including rhetoric. And it is no coincidence that in the same passage Cicero twice appeals to Aristotle and Theophrastus as illustrious predecessors (the only philosophers mentioned). In this text and others on our list (*Brut.* 121, *Fin.* 1.6, *Leg.* 3.14, *De or.* 1.43, 49) he regards them as *examples* to follow, or even to emulate, though at the different level of bringing the results of philosophy to a Roman audience. Particularly deserving of appreciation is their desire not to neglect those aspects of philosophy that relate to the practical life, politics, and rhetoric. Here they have a distinct advantage over the other members of the Old Academy. It is striking that in Piso's catalogue Aristotle and Theophrastus are regarded virtually as equals, collaborating in various areas and dividing the

topics of research between them. Only in the area of logic and dialectic is Aristotle stated as having taken the lead in instituting the *in utramque partem dicendi exercitatio* (*Fin.* 5.10).⁴⁸ The school is a joint venture, with no premium on personal achievement (just like Antiochus is returning to the ancients, not trying to improve on them). Once again it all depends on Cicero's point of view; at the beginning of the same work (1.6) Theophrastus is an example in that he *does* cover the same subjects as Aristotle, just like Cicero will do in his adaptations of Greek material. It is thus no coincidence that in six of our passages, Cicero dwells on Aristotle's and Theophrastus' writings. Unlike the doxographers who merely record (and sometimes analyze), Cicero wants to emulate with his own pen what these men achieved, that is, by bringing *philosophia vetus illa* to the Roman world.

A few passages remain on our list. Those at *Inv.* 1.61 and *Orator* 172 etc. deal with technical aspects of rhetoric, and a proper discussion would require a deeper investigation into source usage than is fitting in the context of this article. Suffice it to say that one receives the strong impression in all these texts that Theophrastus' name is attached to that of his teacher for no other reason than that Cicero knew he had covered the same subjects in his own writings and that in the area of rhetoric there were no significant differences of opinion between the two. Note especially *Orat.* 228, where Cicero alludes directly to *Rhet.* 3.8 1408b26 with the words *quod ait Aristoteles et Theophrastus*.⁴⁹

In only one passage, *Tusc.* 3.69, do we find Aristotle and Theophrastus brought together in relation to anecdotal material. Aristotle's remark may have been culled from one of his lost writings (various suggestions have been made).⁵⁰ The Theophrastean saying is clearly the sort that is derived from the genre of biography, one of the recurring features of which is a deep, sometimes morbid interest in the manner of a philosopher's death. Not surprisingly, therefore, Cicero's account is approximately paralleled by a report of the philosopher's last words given by Diogenes Laertius in the *Vita Theophrasti* (5.36).⁵¹ The story is supposed to tell something typical about the man and his doctrine, for Theophrastus' attachment to learning and knowledge was famous. Hence Cicero's remark at *Fin.* 5.73 that Herillus was influenced by Aristotle and Theophrastus into developing an excessively intellectualistic ethics rings true, even though the charge cannot be leveled against their own ethical doctrines. This is not a case, therefore, where Theophrastus' name merely tags along with that of his more illustrious co-researcher.⁵²

V

In the frequent passages in which Cicero joins together Aristotle and Theophrastus, the role of the younger man is generally subordinate, as is only to be expected. Indeed in the doxographical passages discussing the

views of philosophers on a particular subject, Theophrastus is not regarded as having anything very distinctive to say (or he is occasionally criticized). There are two reasons why Cicero conjoins the two philosophers so often. First on account of his great interest in philosophical successions and especially in the period of the school of Plato when philosophy flourished more than ever before or ever since. Second because he regards the encyclopedic research carried out by the early Peripatos and laid down in their many writings as an example which he can follow in his historic attempt to present Greek philosophy to a Roman audience. By *historic* I mean of great significance not only for the Romans but also for us. If the reader finds the description hyperbolic, let him or her recall the brief remarks on the nature of our philosophical sources with which we commenced this article.⁵³

APPENDIX ON OUR PHILOSOPHICAL SOURCES

At the beginning of the article I cite statistics concerning ancient philosophers who wrote in Greek. These statistics are based upon a list of philosophers compiled from the following sources: T.L.G. Canon, Diels-Kranz *Fragmente der Vorsokratiker*, Diels *Doxographi Graeci*, Long-Sedley *The Hellenistic philosophers*, Überweg-Praechter-Flashar. Not included are *anonymi*, historiographers of philosophy, Christian theologians. It is assumed (perhaps not always correctly) that philosophers whose names have been recorded left behind written records of their thought, unless they were specifically reported not to have done so (e.g. Thales, Socrates, Pyrrho, Carneades, Ammonius Saccas). Obviously the list is to some degree subjective and certainly incomplete, but its coverage is sufficient to give a representative picture. In the following table it is split up into centuries.

PERIOD	LOST	EXTANT	PARTLY EXTANT	TOTAL
600-500 B.C.	20			20
500-400	42			42
400-300	63	1	6	70
300-200	33		1	34
200-100	26		1	27
100-1	20		2	22
1-100 A.D.	11		9	20
100-200	20		17	37
200-300	6	1	6	13
300-400	3		8	11
400-500	3		7	10
500-600	9		1	10
GRAND TOTALS	256	2	58	316

The eleven authors before the first century A.D. of whom (some) works survive are Plato, Xenophon, Aristotle, Theophrastus, Philip of Opus, Aristoxenus, Epicurus, Polystratus, Demetrius Lacon, Philodemus, Andronicus. If the *Meditations* was the only philosophical work Marcus Aurelius wrote, then strictly speaking he should join Plato and Plotinus in the group of total transmission.

NOTES

1. For more details on these statistics see the Appendix to this article.
2. L. Edelstein and I.G. Kidd, *Posidonius: Volume I, The Fragments* (Cambridge 1972); W. Theiler, *Poseidonios Die Fragmente* 2 vols. (Berlin 1982); cf. M. Marcovich, *Gnomon* 58 (1986) 289f.
3. H.B. Gottschalk, "Prolegomena to an Edition of Theophrastus' Fragments," in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung Paul Moraux gewidmet* (Berlin 1985) 1.543–556.
4. His procedure has been recently illuminated by J. Mansfeld, "Diogenes Laertius on Stoic Philosophy," *Elenchos* 7 (1986) 295–382.
5. See, for example, the exemplary edition of Theophrastus' ethical fragments by W.W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, Studien zur antiken Philosophie (Amsterdam 1984).
6. Cf. the notorious way Von Arnim's scissors cut up Diogenes Laertius VII in *SVF*.
7. I am preparing a collection of doxographical material on Aristotle somewhat parallel to Düring's well-known monograph on the biographical tradition.
8. Cicero's acquaintance with Hellenistic historiography, and in particular doxography, has by no means been exhaustively researched; the best study is still O. Gigon, "Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros," *Entretiens Hardt* 3 (1955) 25–59.
9. Hermann Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879), frequent unchanged reprints (henceforth DG).
10. One of the reasons Diels' reconstruction has held sway for so long is the sheer difficulty of understanding it as it is presented in his long *Prolegomena*. For a summary cf. B. Wyss, "Doxographie," *RAC* 4 (1959) 197–210. It is only very recently—especially as the by-product of a renewed interest in the work of Diogenes Laertius—that some of his ideas are being substantially challenged. Cf. J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Hermes Einzelschriften 40 (Wiesbaden 1978); Diogenes Laertius: Storico del pensiero antico = *Elenchos* 7 (1986); G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (Turin 1986); J. Mansfeld, "Theophrastus and the Xenophanes Doxography," *Mnemosyne* 40 (1987) 286–312. In the following paragraphs I have been particularly aided by Part II of Mejer's monograph.
11. J. Mansfeld, "Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography," in Cambiano, ed. (above, note 10), 1–60.
12. E.g. Aetius 2.1 *peri kosmou*.
13. Cf. Mejer (above, note 10), 75–81; A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles* (Paris 1985) 1.44ff. The distinction between doxographies "per argomento" and "per scuola" made by M. Giusta, "Due capitoli sui dossografi di fisica" in Cambiano, ed. 149–201 (esp. 170f.), seems to me too vague; there is a genre difference involved.

14. For the meaning of the word *hairesis* in this context cf. J. Gucker, *Antiochus and the Late Academy*, Hypomnemata 56 (Göttingen 1978) 166–192.
15. Diels (above, note 9), 86; C. Kahn, "Arius as a doxographer," in W.W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, Rutgers University Studies in Classical Humanities I (New Brunswick, N.J. 1983) 5f.
16. Cf. W. von Kienle, *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur* (Diss., Berlin 1961); Mejer (above, note 10) 62–75.
17. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*. Supplbd. II *Sotion* (Basel-Stuttgart 1978) 11ff.
18. Cf. Diels DG475ff.; but I accept the argument of J. Mansfeld elsewhere in this volume that many of these had their origin in Theophrastus' *Peri physeōs* rather than in the *Physikōn doxai* or *Physikai doxai*.
19. Mejer (above, note 10), 83ff.
20. See here the dispute between M. Gigante and Mejer; cf. M. Gigante, "Biografia e dossografia in Diogene Laerzio," *Elenchos* 7 (1986) 7–102, esp. 20f.
21. As pointed out by Mejer (above, note 10).
22. Cf. K. Büchner, *Der Kleine Pauly* (Munich 1975) 1.1174–86.
23. The two anecdotes do not fit the context very neatly. I give here the ingenious interpretation of J.E. King in the LCL edition (London 1927).
24. 27 out of 53, according to the complete list furnished me by W.W. Fortenbaugh.
25. That these fragments are by Philodemus and derive from his work *Peri eusebeias* cannot be proven beyond all doubt, but it is very probable; cf. A. Henrichs, "Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc. 1428," *Cronache Ercolanesi* 4 (1974) 8ff. This scholar has announced that he is working towards a new edition of the doxographical-mythographical first part of the work; cf. "Toward a New Edition of Philodemus' *On Piety*," *GRBS* 13 (1972) 67–98.
26. Cf. A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis "De natura deorum" libri III* (Cambridge, Mass. 1955–58) 1.41.
27. Diels (above, note 9), 529–550; his text of Philodemus was based on Th. Gomperz, *Philodemi Über Frömmigkeit* (Leipzig 1866).
28. Diels (above, note 9), 128; on the subject of Cicero's relation to Theophrastean doxography see the contribution of J. Mansfeld elsewhere in this volume.
29. Gomperz (above, note 27) 72–3; A. Henrichs, "Philodemus' *On Piety*" 94–7; it is possible that Diels may have judged the resemblance to Cicero's version to have been too slight, but he does not say so.
30. P. Steinmetz, "Eine jungepikureische Sicht der Geschichte der Philosophie," *AGPh* 48 (1966) 153–162.
31. Cf. the text and discussion in Henrichs' article. The one work, *Encōmia theōn*, was already identified by Gomperz. The other remains unidentified; it might just possibly be *Tōn peri to theion historia*, as Henrichs hesitatingly suggests.
32. Cf. Henrichs' impressively edited text, "Kritik der stoischen Theologie . . ." 12–26, critique at 21ff.
33. Cf. Steinmetz (above, note 30), 158.
34. Speusippus, Aristotle, Xenocrates, Heraclides Ponticus, Strato, Aristo, Persaeus, etc.
35. In the three cases we can check—Aristotle, Persaeus, Diogenes Babylonius—Philodemus does not include Cicero's connectives.
36. Cf. Steinmetz (above, note 30), 157. But his theory of the lynch-pin position of Socrates is not persuasive. Why should the man who led philosophy from physics to ethics play a central role—without being mentioned, moreover—in a physical doxography?

38 Cicero's Knowledge of the Peripatos

37. Aristotle, *De philosophia* fr.27 Ross; most recent discussion D. Hahm, *JRS* 102 (1982) 64ff.
38. Hence, too, the fact that only two Theophrastean *doxai* are recorded in the massive collection of Aetius, at 1.29.4 (*peri tychēs*), 2.20.3 (*peri ousias hēliou*). It has been suggested that Diels may have erred in regarding the second of these passages as part of Theophrastus' *Physikōn doxai* (fr.16), i.e. as a report of the view of Xenophanes; cf. P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrast* (Bad Homburg 1964) 166.
39. Cf. J. Dillon, *The Middle Platonists* (London 1977) 55ff; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen 1978) 27ff. and *passim*.
40. Cf. W. Görling, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie* (Heidelberg 1974), esp. 185–205.
41. The implication of *Acad.* 1.33 is that Aristotle did not make the break in ethics which Theophrastus perpetrated.
42. Cf. A. Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon* (diss., Göttingen 1940) 53. The judgment, whether made by Antiochus or Cicero, would seem to be historically unfounded; cf. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik* . . . (above, note 5), 223.
43. The chief source in this work in Panaetius; cf. *Off.* 3.7.
44. Compare and contrast the *Didaskalikos* of Alcinous, which is at least to some degree dependent on the *Epitome* of Arius Didymus, a work of this genre.
45. Cf. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg 1957) 394, 428; P. Moraux, "Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote," *Ciceroniana* 2 (1975) 80–96, esp. 90–1.
46. Moraux (above, note 45); Fortenbaugh (above, note 5), 137ff.
47. There was no apostasy in the Peripatetic school compared with that of Arcesilaus, so Cicero (i.e. Antiochus) emphasizes the decline in quality of achievement.
48. Cicero's hand is apparent here, for giving both sides of a question is an intrinsic part of his philosophical strategy; cf. the study by Görling cited above in note 40.
49. Of the attributed phrase *ne infinite feratur ut flumen oratio* only the first part is found in Aristotle. So it is theoretically possible that the simile is drawn from Theophrastus, but I think this highly unlikely. Moraux (above, note 45), 87f. thinks Cicero does not utilize the *Rhetorica* directly, but via an intermediate source such as a Peripatetic manual of the 2nd or 1st century B.C.
50. Cf. I. Düring, *Aristotle's "Protrepticus": An Attempt at Reconstruction* (Göteborg 1961) 229–231; O. Gigon, *Marcus Tullius Cicero Gespräche in "Tusculum"* (Munich 1970²) 520.
51. Cf. M.G. Sollenberger, "Diogenes Laertius 5.36–57: the *Vita Theophrasti*" in W.W. Fortenbaugh *et al.* (ed.), *Theophrastus of Eresus: On His Life and Work*, Rutgers University Studies in Classical Humanities II (New Brunswick, N.J.-Oxford 1985) 15.
52. Cf. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik* . . . (above, note 5) 202ff.
53. This article was written with the financial support of the Netherlands Organization for the Advancement of Pure Research. I thank the Director and staff of The Institute for Advanced Study, Princeton, for the use of their wonderful facilities while I was carrying out my research. My thanks also to W.W. Fortenbaugh for hospitality, conversation and—not least!—access to the files of the Project Theophrastus.

3

Cicero's Knowledge of the Rhetorical Treatises of Aristotle and Theophrastus

William W. Fortenbaugh

Cicero's knowledge of Peripatetic writings on rhetoric has been frequently discussed in the literature. The possibility that Cicero came to know Aristotle's *Rhetoric* (our *Rhetoric* in three books) has attracted most comment, but the question of possible acquaintance with the writings of Theophrastus and of other early Peripatetics has also been discussed in some detail. Since it would be neither possible nor profitable to discuss all the issues that have been raised, I want to focus on a particular question which is interesting in itself and which still leaves room for disagreement. This is the question whether the discussion of prose rhythm contained in the *Orator* exhibits a significant improvement in Cicero's knowledge of Aristotelian and Theophrastean treatises. I shall not deny significant changes, but on the whole I shall argue against a new, much improved knowledge of these treatises (Sections III and IV). Before discussing this issue, however, it will be helpful to say something about the *De inventione* (Section I), the second book of the *De oratore* and the *Brutus* (Section II).

I

The two books which make up the *De inventione* were intended to be part of a larger work which dealt with the five traditional parts of rhetoric: invention, disposition, expression, memory, and delivery (1.9). They were written quite early, perhaps between 91 and 89 B.C., when Cicero was fifteen to seventeen years of age. But whatever the exact date,¹ the books are a juvenile (more charitably, a youthful) effort, which Cicero himself

later described as unfinished and crude (*De or.* 1.5). The description is not disingenuous, and we need not lament the fact that Cicero never completed the larger project. The two existing books are, however, of some interest, for they illustrate in a noncontroversial way Cicero's use of secondhand knowledge.

A clear example occurs in 1.7, where Cicero discusses the material of rhetoric. He first explains material as that with which an art is concerned (wounds and diseases are the material of medicine), and then he develops a contrast between Gorgias and Aristotle. While the former held that an orator is able to speak on all subjects, the latter offered a more limited view—namely, that the rhetor is concerned with three kinds of subject: epideictic, deliberative and judicial.² In regard to Gorgias, Cicero is drawing on Plato's like-named dialogue (447C), and in the case of Aristotle he is picking up *Rhetoric* 1.3 (1358b6-13). Cicero endorses the Aristotelian view, but nothing speaks for firsthand knowledge of the *Rhetoric*. Rather Cicero introduces what he has learned from his teachers or from handbooks or from both.³ The same is true also of *De inventione* 2.156, where Cicero again picks up a view set forth in *Rhetoric* 1.3. Cicero has just completed a discussion of arguments suitable for forensic speeches and turns to deliberative speeches. He begins with some general remarks (155-6), including a short statement of the fact that judicial, deliberative and epideictic oratory differ in end. Cicero runs through the three ends and takes the opportunity to disagree with Aristotle, who made advantage the end of deliberative oratory (1358b22). According to Cicero, the end should be not only advantage but also honor. Cicero's report of the Aristotelian position is not altogether fair, for while it is true that Aristotle makes advantage the end of deliberative oratory, he is also careful to say that considerations of justice and honor may be added to one's deliberations (1358b24-25).⁴ Cicero exhibits no awareness of this qualification and almost certainly had none. In all probability he is drawing on the same secondhand source that he drew upon in 1.7,⁵ and in both places he is offering introductory remarks. Only in the earlier passage Cicero uses Aristotle to dignify his own view which he immediately opposes to that of Hermagoras (1.8), while in the later passage he uses Aristotle to establish his own credentials as an independent thinker. Using a recognized authority in such self-serving ways may be common in juvenile works, but it is hardly restricted to such works; and later on we shall have occasion to observe the same phenomena in the *De oratore* and in the *Orator*.

At *De inventione* 1.61 both Aristotle and Theophrastus are mentioned by name. The general topic is deductive argument, induction having already been discussed in 1.51-6.⁶ Cicero recognizes two competing analyses (1.57) and describes each in some detail. One is a quinquepartite

analysis: major premise, proof of this premise, minor premise, proof of this premise, and conclusion (1.58–9). The other is a simpler tripartite analysis which does not recognize the proofs of premises as separate parts (60). Cicero's own preference is for the quinquepartite analysis, and this he states clearly in 1.61:

Nevertheless the more suitable division (or deductive argumentation) seems to me to be that which is made into five parts (and) which has been particularly adopted by all who take their start from Aristotle and Theophrastus. For just as Socrates and the Socratics have particularly practiced that previous kind of argument which works through induction, so this (kind) which is elaborated through (deductive) reasoning has been especially used by Aristotle [and the Peripatetics] and Theophrastus and then by those rhetoricians who are regarded most elegant and skillful.

The mention of Theophrastus is teasing, because nowhere in the surviving works of Aristotle can one find the quinquepartite analysis as explained in the *De inventione*. Did Theophrastus introduce the analysis into rhetoric?⁷ Possibly, but it should be underlined that the Ciceronian passage is not strong evidence in favor of the suggestion. For Cicero speaks of those who took their start from Aristotle and Theophrastus. If the phrase "took their start from" (*profecti ab*) is used here as it is used later in 2.7, then Cicero is referring not to the founders of the Peripatos, but to later Peripatetics who may have developed a quinquepartite analysis for use in rhetorical instruction. Moreover, the subsequent pairing of Aristotle and Theophrastus in contrast with Socrates and the Socratics is largely conventional. Cicero mentions the latter, because they were regarded as the principal representatives of inductive argument (cf. 1.51). Similarly, Aristotle and Theophrastus are mentioned because their names were closely associated with deductive method. All this is handbook stuff, and in the case of Cicero we may be sure that he has obtained his information from later rhetoricians. In fact, Cicero seems to be mentioning his source(s), when he speaks of elegant and skillful rhetoricians who took up deductive reasoning after Aristotle and Theophrastus. These rhetoricians will have taught deductive reasoning in five steps and on occasion combined this quinquepartite method with references to Aristotle and Theophrastus. Cicero follows them, and like them he names the founders of the Peripatos in order to support and dignify the method in question.

When Cicero concludes his analysis of deductive reasoning, he denies having examined the matter more suitably than all others, but he does claim to have written more critically and diligently (1.77). The denial is a straightforward recognition of the fact that others had advanced a quinquepartite analysis and therefore had examined deductive reasoning in

what Cicero believes to be an apt or suitable manner (*commode* 1.66, *commodius* 1.77). The claim to have written more critically and diligently (*prequisitius et diligentius* 1.77) is, however, problematic. Earlier Cicero had called brevity a desideratum (1.61), and while brevity is compatible with careful diligence, one suspects that the assertion of diligence is exaggerated and largely stylistic. Later, in Section IV, we shall have occasion to observe a similar claim in the *Orator* (174). For the moment, however, we should stay with the *De inventione* and consider a rather similar case of overstatement.

At the beginning of Book 2, Cicero is eager to impress us with the number of sources he has drawn upon, and toward this end he develops a contrast between himself and the painter Zeuxis. He tells us that Zeuxis used only five models for a picture of Helen (2.3), while he himself made excerpts for his work only after all writings on the subject had been collected and set out for his use (2.4–5). This is, of course, another exaggerated claim; only this time Cicero goes on to admit as much. First, he refers to Peripatetic sources and tells us that everyone reads Aristotle's survey of earlier rhetoricians (i.e., the so-called *Collection of Arts*) in preference to consulting the actual writings of these rhetoricians. Cicero adds that Aristotle's successors have something of value to contribute and then turns to the school of Isocrates. Here he acknowledges not having seen Isocrates' own *Arts*, but he does claim to have found precepts by pupils and later followers (2.7–8). Finally, after mentioning later eclectics who combined Aristotelian and Isocratean material, Cicero says that he had before himself all of these authorities in so far as he could (2.8). The qualifying phrase "in so far as he could" (*quoad facultas tulit* 2.8) is a concession to truth. Cicero did not collect all writings on the subject, and in all probability his basic sources were comparatively late handbooks (*artes* 2.8) put together by eclectic rhetoricians. Cicero does, of course, say that Aristotle made available both himself (*se ipsum*) and those who preceded (i.e., the views both of himself and of his predecessors), so that through him we (i.e., Cicero) became acquainted with the others and with him (*ut ceteros et se ipsum per se cognosceremus* 2.7). At first reading this might be taken to mean that Cicero both consulted Aristotle's *Collection of Arts* and also looked at other writings in which Aristotle developed his own views on rhetoric. It is, however, far more probable that Cicero had not consulted (or more cautiously, studied) any Aristotelian work (not even the *Collection of Arts*), and what he reports is no more than what he learned from teachers and handbooks. This is also true in regard to Aristotle's successors. Cicero tells us that these Peripatetics followed the teachings of Aristotle and left numerous precepts on speaking (2.7). The

assertion may be unobjectionable, but it is not based on direct acquaintance with the writings of Aristotle's successors.⁸

II

The *De oratore* was written in 55 B.C., as much as thirty-five years after the *De inventione*.⁹ It is a dialogue, not a treatise.¹⁰ It is longer (three full books), far more carefully written and generally regarded as Cicero's major contribution to rhetorical studies. Yet in regard to Aristotle and Theophrastus, Cicero does not seem to have advanced much beyond handbook knowledge. He does, of course, name these two prominent Peripatetics, but no passage speaks strongly in favor of direct acquaintance with either Aristotle's *Rhetoric* or any comparable Theophrastean work. Even Aristotle's *Collection of Arts* may have been known largely through secondhand reports.

The length of the *De oratore* prevents a full discussion of all relevant passages. Here I confine myself to Book 2, knowing that later, when discussing prose rhythm (Sections III and IV), I shall have occasion to consider material found in Book 3. Among the relevant passages in Book 2, one has a striking parallel in the *De inventione*. It occurs toward the middle of the book where Cicero has Antonius claim to have read both the book in which Aristotle set forth the theories of his predecessors and also the books in which Aristotle stated his own views on rhetoric: *cuius (sc. Aristotelis) et illum legi librum, in quo exposuit dicendi artis omnium superiorum et illos, in quibus ipse sua quaedam de eadem arte dixit* (2.160). The passage recalls *De inventione* 2.7, where (as we have already seen in Section I) Cicero states that through Aristotle he has become acquainted both with others (i.e., the early rhetoricians) and with Aristotle himself. I do not want to suggest that there are no differences between the two passages. Obviously Cicero is speaking in his own person in the *De inventione*, whereas in the *De oratore* he has Antonius speak. Moreover, Cicero wants to develop a complicated picture of Antonius. On the one hand, he wants to portray Antonius as someone who pretends to have little or no knowledge of the Greeks (2.4) and so is likely to qualify statements concerning Aristotle with a phrase like "as I hear" (2.43). On the other hand, he wants to depict Antonius as someone well versed in Greek studies (2.3), and toward this end he has him claim to have read books by Aristotle (2.160). Whether or not this is a historically accurate picture need not concern us. What I want to emphasize is that Antonius' claim to have read books in which Aristotle set forth his own views on rhetoric cannot be used to support the idea that Cicero himself had anything like a thorough, first-

hand knowledge of Aristotle's *Rhetoric*. If Cicero had read through this treatise, he would never have had Antonius follow up his claim to have read Aristotle with the remarkable statement that Aristotle despised the art of rhetoric (2.160).¹¹

Eight sections earlier in the *De oratore*, Cicero has Catulus suggest that Antonius has read and studied Aristotle on commonplaces or topics (2.152). This is normally understood as a reference to Aristotle's *Topics*. The understanding is certainly correct, but nothing follows concerning Cicero's knowledge of the treatise. In this regard it may be helpful to recall what Cicero says in the introduction to his own *Topica*. He tells us that his Tusculan library contained a copy of Aristotle's *Topics* (1) and that his own treatise is an extended recollection of what the Aristotelian work contains (5). But what Cicero goes on to offer us in the *Topica* exhibits Stoic influence and is most certainly not based on a reading of the Aristotelian work.¹² It would seem, then, that the introduction to the *Topica* cannot be taken at face value. Either it is a remarkable (even reckless) fiction, or it involves a fundamental confusion, namely, thinking that some later eclectic work is Aristotle's *Topics*. Cicero, himself suggests the latter possibility when he speaks of *haec Aristotelia* and adds the qualifying phrase "as I think" (3). This phrase may be a disingenuous throw-in (the sort of throw-in that Cicero's Antonius would recommend), or it may be a serious caveat.¹³ But whatever the correct interpretation, Cicero had no firsthand knowledge of Aristotle's *Topics*—neither in 44 B.C. when he wrote the *Topica*, nor earlier in 55 B.C. when he composed the *De oratore* and had Catulus suggest that Antonius had studied the Aristotelian work.

This suggestion by Catulus elicits a twofold response from Antonius. He first states his belief that any show of things Greek hurts a speaker, and then he acknowledges that a total disinterest in Greek learning would be brutish. Accordingly, Antonius recommends paying attention to the Greeks from afar (*procul . . . attendere*), and this he claims to have done, saying that he has tasted them in summary form (*itaque feci, . . . summam . . . gustavi* 2.153). Whether or not these words are a true expression of Antonius' own thinking (and I would guess that they are), they do express a genuine Roman attitude, and in regard to working "from afar" they seem applicable to Cicero himself. A neat illustration of this point may be present early in the second book where Antonius offers a brief argument for the existence of an *ars* (or *quasi ars*) *dicendi*; namely, that since some orators are successful as a result of training and experience, it must be possible to discover the reason for this success (2.32). Cicero's actual words are so close to those of Aristotle in *Rhetoric* 1.1 (1354a6–11), that some sort of dependence is difficult to deny.¹⁴ But there is no need to think of direct borrowing. Most likely, Cicero is using a handbook which

contained selections from the *Rhetoric* or close paraphrases, or both. He gets his Aristotle "in summary form," and when it suits him, he omits any references that may have been given in his source. In this way he keeps his distance, and, like Antonius, avoids advertising his (secondhand) knowledge of things Greek.

Cicero's knowledge of Aristotle's *Collection of Arts* is more problematic. As we have seen, Antonius is made to say that he had read the book of Aristotle in which the latter set forth the arts of earlier rhetoricians (2.160). Had Cicero himself done this or was he dependent on one or more of the later writers who drew upon the Aristotelian work (cf. *Inv.* 2.6)? I see no way to decide the matter with certainty, but a look at the *Brutus* may be helpful.

This history of Roman oratory was written in early 46 B.C. and therefore is some nine years later than the *De oratore*. The introduction contains a rather long survey of Greek oratory (26–52). Cicero wants to show that eloquence developed late among the Greeks (28, 38–9), in order to support the claim that eloquence is especially difficult (25). Not everything presented in the survey is entirely relevant, and when Cicero reaches the end he allows that he has said more than is necessary (52). What interests us is that the survey falls into four distinct parts (26–38, 39–45, 46–8, 49–52), of which the third begins with the words "And so Aristotle says" (46) and continues for three sections in *oratio obliqua* (46–8). Such an extended use of indirect discourse is not unique in the *Brutus*. We may compare the story of Rutilius, which Cicero pretends to have heard but which he probably took from written commentaries (85–8).¹⁵ In the case of Aristotle, Cicero does not engage in a fiction, nor does he name a particular work as his source. But the focus on teachers and writers of *praecepta* and *artes dicendi* strongly suggests the *Collection of Arts*. What gives one pause, however, is the style and carelessness of the report. The remarks on Corax and Tisias, and also those on Protagoras, are marked by paired words (46);¹⁶ the statement concerning Gorgias is formulated in a way that recalls the Sophist himself (47).¹⁷ The report on Antiphon is not distinguished in form, but it does involve an erroneous addition: namely the statement that Thucydides heard (*se audiente*) Antiphon's famous defense against capital charges (47).¹⁸

Finally the contrast drawn between Lysias and Isocrates combines noticeable style, that is, repeated words and phrases¹⁹ with a clear falsification. While Isocrates certainly paid attention to rhetorical instruction, it is simply not true that frequent (*saepe*) lawsuits prompted him to abandon the practise of writing speeches for others and to devote himself entirely (*totum*) to the composition of *artes*.²⁰ This falsification almost certainly reflects a tendentious streak in the *Collection of Arts*,²¹ but I doubt that the

character of this work explains all of the above peculiarities. Most obviously, a polemical attitude toward Isocrates does not explain the error concerning Thucydides (47). Moreover, Aristotle ignored this historian,²² and Cicero's use of the indicative (*scripsit* 47) seems to signal an addition or comment not based on material found in the *Collection of Arts*. Perhaps, then, it was Cicero who introduced the error. A hasty reading of Thucydides may have resulted in taking the Greek phrase *mechri emou* (8.68.2) in such a way that it implied the presence of the historian when Antiphon spoke.²³ There is, however, an alternative explanation which seems to me no less plausible. It is that Cicero has reproduced a Latin source which reported, with inaccuracies and additions, material originally found in Aristotle's *Collection of Arts*. The reference to Roman law within the remarks on Isocrates is certainly an addition, and both it and the error concerning Thucydides may derive from a Roman compiler. The same may be true of formal elements like indirect discourse and the pairing and repetition of words. In fact, Cicero may have done little more than cut and paste. Having completed the second part of his survey with the observation that eloquence needs stability and freedom (45), Cicero may have recalled a report of what Aristotle said concerning Corax and Tisias, namely, that they first composed *artes* after the overthrow of tyrants in Sicily (46). Accordingly, Cicero added or excerpted from an available summary of Aristotle's *Collections of Arts*, and this resulted in a noticeable (perhaps even awkward) shift from politicians who engaged in oratory (the focus of the first two parts of Cicero's account) to rhetoricians who composed *artes*. This is, of course, speculation; but true or false, I see no compelling reasons to believe that Cicero himself studied Aristotle's *Collection*. On some occasion he may well have had it in his hands: Cicero is not creating an impossible fiction when in the *De oratore* he has Antonius claim to have read the work. But that he worked through it with any care prior to 55 B.C. or that he excerpted directly from it in 46 B.C. seems to me doubtful.

III

In Book 3 of the *De oratore* Cicero has Crassus discuss diction (words taken independently 3.149–170) and composition (words in combination 3.171–208), including prose rhythm (3.173–198). Within the discussion of prose rhythm Aristotle is named twice (3.182, 192) and his views are reported in summary form (3.182–3). This summary is based upon *Rhetoric* 3.8, but it involves rearrangement, interpretation and even error. Instead of beginning with the heroic (dactylic) rhythm as Aristotle does, Crassus is made to start from the iambic and “trochaic” rhythms and to

report that Aristotle denies the orator frequent use of these rhythms. There are at least two problems here. First, Crassus is made to say that both rhythms occur naturally in everyday speech. This may be correct, but in the *Rhetoric* Aristotle makes the claim only of the iamb (1408b33–5, cf. *Poetics* 4 1449a26–7). Second and more important, Crassus is made to speak of the *trochaeus* (*numerus*). Out of all context this would seem to be a simple rendering of Aristotle's *trochaïos* (*rhuthmos* 1408b36), but in fact it is problematic. For while Aristotle uses *trochaïos* for the trochee (-u), Cicero regularly uses *trochaeus* for the tribrach (uuu).²⁴ Apparently Cicero wants Crassus to report Aristotle's judgment concerning the tribrach, though no such judgment occurs in *Rhetoric* 3.8. Cicero is confused, and his confusion derives, I think, neither from his own reading of the *Rhetoric* nor from an error in a secondary source. Most likely he has used a source which correctly reported Aristotle's rejection of the trochee and which he misunderstood as a report concerning the tribrach.

What comes next in the *De oratore* is equally interesting. Crassus is made to say that Aristotle encourages use of the heroic rhythm, providing the use is limited to two feet or a little more. This is remarkable, for the *Rhetoric* does not speak of two feet, and despite a disturbance in our text (1408b32–3) it is clear that Aristotle does not want to encourage use of heroic rhythm (cf. *Poet.* 4 1449a27–8). He eliminates it along with iambic and trochaic rhythms and then finds himself left with the paeon (1409a1–2) which he goes on to recommend. Having said this, I want to point out that Crassus' words are not without some basis in *Rhetoric* 3.8. Immediately before introducing heroic rhythm, Aristotle states clearly that the rhythmic quality of prose must be limited (*mechri tou*, "up to a point" 1408b32). One cannot be certain, but it seems quite possible that the Aristotelian statement stands behind the limit ("two feet or a little more") which Crassus imposes on the use of heroic rhythm. Furthermore, in all the surviving manuscripts of the *Rhetoric*, Aristotle describes heroic rhythm as suited to discourse (*lektikos* 1408b33). This cannot be right, so that editors regularly add a negative or otherwise emend the text.²⁵ But our emended texts tell us nothing about the manuscript from which Crassus' summary ultimately derives. It may have contained the same corruption as our manuscripts today—that is, *lektikos* without a negative—and so encouraged a false report concerning Aristotle's attitude toward heroic rhythm. In addition, it is easy to think of arguments which support such a report. Here I offer two. Since Aristotle attributes dignity to heroic rhythm (1408b32), and since he also demands a measure of dignity from prose (1408b35), shouldn't he make room for the dactyl?²⁶ And since Aristotle prefers to begin a period with a long syllable (cf. 1409a12–13), and since he could hardly overlook the fact that the dactyl

begins with a long syllable, shouldn't he welcome the dactyl at the beginning of the period? Indeed, it is exactly this kind of thinking which seems to motivate Crassus' remarks in the *De oratore*. For after saying that one might use heroic rhythm for two feet or a little more, providing one does not fall into verse, he introduces an example: *altae sunt geminae, quibus*, and comments that these three heroic feet suit the beginning of a period well enough. This comment has excited debate, and certain editors have actually excised the modifier "heroic."²⁷ But I see no compelling reason to do so. The four Latin words can be scanned as three feet in heroic meter: one spondee and two dactyls. The spondee is, of course, one syllable shorter than the dactyl, but it is a metrical equivalent, and this kind of equivalence is soon recognized by Crassus in his remarks on the paean and cretic (3.183). The example, therefore, seems sensible enough: Crassus illustrates the limit "two feet or a little more" with three feet which are well suited to the beginning of a period.

Next comes the paean. Here Crassus is made to recognize both Aristotle's special approval of the paean and also the fact that two different forms are being recommended. The first paean (-uuu) is to be used at the beginning of a period, and the fourth paean (uuu-) at the end (183). As a report on *Rhetoric* 3.8 1409a9–21 Crassus' words are fair enough, but we should take notice of what Crassus is made to omit and what he is made to add. The omission concerns some nine lines in which Aristotle does several things: he names Thrasyarchus as the first to use the paean; he compares the ratio of the paean (3:2) with those of the rhythms already discussed (1:1 and 2:1); and he states that among these rhythms the paean alone is to be preferred because it does not give rise to verse (1409a1–9). Concerning Thrasyarchus I shall say something later (in Section IV). Here I want to call attention to the fact that passing over the comparison of rhythms, and in particular failing to mention Aristotle's rejection of the heroic, iambic, and trochaic rhythms (*hoi men oun alloi . . . apheteoi* 1409a6–7), is not just a matter of economy. Since Aristotle has been said to encourage use of the heroic rhythm, consistency demands suppressing this portion of *Rhetoric* 3.8, and that has the unfortunate consequence of obscuring Aristotle's fundamental reason for rejecting heroic, iambic and trochaic rhythms—namely, that these rhythms are likely to attract attention and in so doing to impede persuasion. That is, of course, one aspect of Aristotle's general approach to style. He thinks that the prose of an orator should rise above the level of everyday conversation, but he also thinks that this elevation should not be obtrusive. For if it is, then the persuasive function of oratory will be impeded. The point is clearly made in *Rhetoric* 3.2, where Aristotle discusses the virtues of style and focuses on diction. It is necessary, he tells us, to work in a way that escapes notice,

and to appear natural and not contrived, for the one is persuasive and the other has an opposite effect (1404b18–20). In 3.8 the same concern guides the discussion of prose rhythm. Aristotle begins with a warning against meter or verse: While prose should not be totally void of rhythm, neither should it be metrical (i.e., become verse), for that would appear contrived and therefore lack persuasiveness (1408b21–3). Aristotle goes on to recognize various reasons for rejecting heroic, iambic and trochaic rhythms (they are out of harmony with the language of discourse or lack dignity or are too wild 1408b33,35,36), but he does not forget his fundamental concern with persuasion. After introducing the paean, he tells us that the other rhythms (heroic, iambic and trochaic) are to be rejected for the reasons stated and because they are metrical (that is, they occur in verses of uniform length: hexameters, trimeters and tetrameters). In contrast, the paean does not give rise to a meter or verse of uniform length,²⁸ and for this reason it is most likely to escape notice (1409a6–9). For Aristotle this means that it is least likely to diminish the persuasive force of a speech.

What is added is a remark concerning the cretic. Cicero has Crassus say that the fourth paean is almost equal to the cretic (-u-), not in number of syllables but by the measure of the ear, which is a more accurate and reliable test. The cretic is illustrated by a line from Ennius' *Andromache Aechmalotis*, and then by words taken from the beginning of a speech by Fannius, who was consul in 122 B.C. Clearly Crassus' remark is parenthetical. It reflects Cicero's interests and not those of Aristotle, who makes no mention of the cretic in *Rhetoric* 3.8. In addition the remark is not only parenthetical but also disruptive, for it renders difficult Crassus' subsequent statement: *hunc ille clausulis aptiorem putat, quas vult longa plerumque syllaba terminari* (3.183). The pronoun *ille* certainly refers to Aristotle,²⁹ but what is the reference of *hunc*? Is it the cretic rhythm which has just been mentioned, or is it the fourth paean? Modern translators who render *hunc* with a simple "this" duck the question and in so doing give the appearance of favoring the first alternative. That is to say, they give the impression that Crassus is contrasting Aristotle with Fannius: the latter used the cretic as a beginning; the former prefers it as an ending.³⁰ But that is not right.³¹ *Hunc* picks up *paeon hic posterior*, so that Crassus is jumping back over his parenthetical remark and making a correct statement about Aristotle's preference for the fourth paean at the end of period.³² We may compare a later passage at 3.193, where Crassus is made to report Aristotle's approval of the fourth paean, after which the cretic is mentioned without any suggestion of Aristotelian endorsement: *aut in paeane illo posteriore, quem Aristoteles probat, aut in ei pari cretico*. This is accurate, but we should not conclude that Crassus' words in 3.193 are

exclusively or even primarily motivated by a scholar's interest in truth. On the contrary, two other concerns seem to play a larger role. First, there is a clear dramatic reason for introducing Aristotle. Since Catulus is presented as an admirer of Aristotle (2.160, 3.182; cf. 3.187), references to Aristotle can be combined with references to Catulus and that helps sustain the fiction of an ongoing conversation. Second, here as elsewhere references to Aristotle add dignity to the views being advanced. Cicero virtually says as much when he has Crassus tell Catulus that he often introduces the philosophers he admires in order that he may escape the charge of ineptitude (3.187). Catulus is made to reject the idea of ineptitude, but this rejection does not take away from the persuasive force inherent in references to Aristotle.

IV

The *Orator*, written in the latter part of 46 B.C., is like the *De oratore* in that it too offers a summary of *Rhetoric* 3.8. This summary occurs within a discussion of rhythms suitable to well-knit prose (*qui maxime cadant in orationem numeri* 191) and falls between a pair of critical remarks: those directed against certain unnamed persons who favor the iamb (192), and those aimed at Ephorus, who is partial to the dactyl as well as the paean (194). This position creates an awkwardness—the criticism of Ephorus announced at the beginning of 192 is postponed until 194—but the reason for the position is clear. Cicero faults the proponents of the iamb for ignoring the paean, and this suggests a contrast with Aristotle (*quod longe Aristoteli videtur secus* 192), who championed the paean.³³ However, what Cicero gives us is not a limited account of Aristotle's remarks on the paean, but a comparatively accurate and comprehensive survey of *Rhetoric* 3.8. Aristotle's rejection of the heroic rhythm is correctly reported, and as in the *Rhetoric* it comes first, before the iamb and "trochee" are dealt with (192). This contrasts with the *De oratore* in which Aristotle's view is reported both incorrectly and in third place (3.182). Further, the *Orator* exhibits a greater knowledge of details. For example, Aristotle's insistence on dignity (1408b35) is reported (*plenam tamen eam vult esse gravitatis* 192) as are the ratios given by Aristotle for the rhythms under consideration (*sesquipleus*, *duplex* and *par* 193, reporting 1409a4–5). This is not to say that the *Orator* gives us an account entirely free from error. As in the *De oratore*, Aristotle's trochee is incorrectly construed as a tribrach (193, cf. 191, 217), and this time the error is compounded by a faulty rendering of the adjective *kordakikōteros* (1408b36). Aristotle's point is that a trochaic rhythm is rather akin to the cordax, that is, it is a tripping, dancing rhythm, but Cicero has him call the tribrach a cordax, that is, a

vulgar dance (*trochaicum . . . cordacem appellat* 193).³⁴ Still, the fact that the *Orator* picks up Aristotle's description of the trochee is another example of attention to detail—the kind of attention which is largely missing in the *De oratore*.

Two other details should be mentioned. The first concerns the cretic. In the *Orator* Cicero adds no parenthetical remark such as that found in *De oratore* 3.183. In fact the summary of *Rhetoric* 3.8 perfectly reflects the Aristotelian text in that the cretic is passed over in silence. And later when Cicero does speak of the cretic, he either does not mention Aristotle (215), or he does so in a kind of footnote which has no real relevance to the cretic. I am referring to 217–18, where Cicero says that a dactyl may replace a cretic in the last foot, for the quantity of the final syllable makes no difference (217).³⁵ To these words Cicero adds that the person who called the fourth paeon more suitable has not discerned the real situation, for the length of the final syllable has nothing to do with the case (218). The person referred to is certainly Aristotle (cf. 214), and the criticism depends upon a particular assumption, namely, that poetry is more inflexible than prose, so that any liberty permitted in the former can be taken in the latter (cf. 217: *ne in verso quidem refert*). But final syllables may be an exception, for unlike the metrical units of verse, the periods of prose do not come in fixed lengths (that is, they are not hexameters or trimeters or tetrameters), and they rarely exhibit rhythm throughout their entirety. This means that the ending of the period and the final syllable of this ending are of particular importance both for determining rhythm and for bringing the period to a satisfactory close.³⁶ Cicero appears not to have given the matter serious consideration,³⁷ and in the passage before us other concerns seem to motivate him. He wants to establish himself as an independent,³⁸ thoughtful stylist, and toward this end he finds it useful to criticize Aristotle. The criticism is hasty and perhaps wrongheaded, but in his own mind Cicero is doing what he said he would do—namely, offer an account of prose rhythm which is more accurate than that offered by the traditional authorities (174).

The second detail concerns Aristotle's assertion that speakers beginning with Thrasymachus used the paeon (1409a2–3). In the *Orator* Cicero's summary of *Rhetoric* 3.8 does not name Thrasymachus, and to this extent it resembles the summary found in *De oratore* 3.183. But the summary in the *Orator* does contain a report which echoes the relevant portion of the *Rhetoric*. At least the words, "He says that all use this rhythm, but when they do they are not aware of it" (193) invite comparison with Aristotle's assertion that men beginning with Thrasymachus used the rhythm but were unable to say what it is (1409a2–3). Moreover, earlier in the *Orator* Cicero not only names Thrasymachus but also calls him the inventor of

prose rhythm (*princeps inveniendi* 175, cf. 40). This harmonizes well enough with *Rhetoric* 3.8, but it is of especial interest because it is quite out of tune with what is said in the *De oratore* and in the *Brutus*. In the former work, Cicero connects Isocrates with the introduction of prose rhythm. He makes clear that he is reporting what is said (*fertur*), and he names Naucrates, a pupil of Isocrates, as his source (3.173). In the latter work, Cicero again associates Isocrates with the beginning of prose rhythm, but this time he makes no mention of Naucrates and states without qualification that Isocrates was first to understand that even in prose a certain rhythm ought to be maintained (32). This suggests that Cicero has made Naucrates' view his own.³⁹ In the *Orator*, however, Cicero puts forward a different view. He refers to the admirers of Isocrates—Naucrates is certainly one of these—and criticizes their claim that Isocrates was first to join rhythm to prose (174–6).

Something seems to have happened between the writing of the *Brutus* and the writing of the *Orator*. But what? A partial explanation is suggested by the summary of *Rhetoric* 3.8 which Cicero offers in *Orator* 192–3. As we have seen, it is comparatively full and for the most part accurate. Moreover, it appears to contain an echo of what Aristotle says about Thrasy Machus and the paean. This suggests that improved knowledge of the Aristotelian text may lie behind Cicero's rejection of Isocrates as the inventor of prose rhythm. I am prepared to believe this, but I want to be clear that improved knowledge is not necessarily firsthand knowledge, and that such an explanation cannot be the whole story. For certain of Cicero's remarks go well beyond *Rhetoric* 3.8, namely, the statement that all of Thrasy Machus' writings exhibit an excess of rhythm (175), and the assertion that Gorgias, too, preceded Isocrates in the use of rhythm (40, 175).

A possible further explanation has already been advanced in the literature. It is that Cicero learned something from reading Theophrastus' work *On Style*.⁴⁰ As much as I would like to endorse the idea of direct Theophrastean influence, the argument in support of this idea is not very strong. It depends almost entirely on the fact that Cicero mentions Theophrastus by name in *Orator* 39 and then in section 40 reports the tradition according to which Thrasy Machus and Gorgias were first to join words artfully. Proximity is, of course, suggestive, but in this case there is a noticeable shift in subject: in 39 Theophrastus is mentioned in regard to the historians Herodotus and Thucydides; in 40 the focus is on Isocrates. Furthermore, the vague reference to tradition (*traduntur*) in 40 suggests discontinuity after the explicit reference to Theophrastus in 39.⁴¹ I should perhaps mention a teasing statement later in the introduction to Cicero's detailed discussion of prose rhythm (172). Here we are told that Theo-

phrastus wrote with greater care on this topic than Aristotle and Theodectes did, but a consideration of passages in which Theophrastus is named in connection with prose rhythm does little to support the idea that Cicero has paid special attention to Aristotle's successor. In fact, there are only three passages in addition to those already mentioned, and each time Theophrastus is named as part of a group or pair (194, 218, 228). I reserve further discussion of these passages for the Appendix and pass on to a different kind of explanation.

This explanation is not an exercise of *Quellenforschung*. Rather it is an attempt to relate Cicero's change of mind to substantive issues within the *Orator*. Fundamental is the Attic-Asian controversy which motivates much of what Cicero says. This controversy was based on a polemical distinction between the pure Attic style of Classical Greek orators and the excessive, degenerate style of Asiatic orators of the Hellenistic period. Cicero's critics claimed the former for themselves and attributed the latter to him. In response Cicero tried to show that his opponents were in fact pushing a plain style which was severely restricted and not at all typical of the best Attic orators. The discussion of prose rhythm in the *Orator* is part of this response.⁴² There Cicero attributes to his opponents a style that is quite free of rhythm (77). He does not deny that on occasion such plainness can be desirable, but he does want to argue that rhythm is often a positive factor and certainly a part of the Attic tradition.⁴³ Indeed, its use is said to go back even beyond Isocrates to Thrasymachus and Gorgias (40, 175). Only one must be clear that prose rhythm takes two forms: it may be a matter of metrical feet like the first and fourth paeon, but it may also be a matter of symmetry or balanced structure (*concininitas*). The latter is what makes Gorgianic prose rhythmical, and it is to Cicero's credit that he makes the point clearly, both by picking out symmetry for separate treatment (164–7) and by stating explicitly that this feature of Gorgianic prose has a rhythmical effect (167, 175).

The Attic-Asian controversy was, then, an occasion for rethinking the origins of prose rhythm and for offering a more accurate account which gave special recognition to Thrasymachus and Gorgias (174). This account is, of course, uneven, and we have noted inaccuracies and even unfairness in regard to Aristotle, but in regard to the sophists who preceded Isocrates, Cicero is sharpening discussion for the better. This is not to say that Cicero has the facts entirely straight or that he has done serious, original research. There is in fact good reason to question Cicero's characterization of Thrasymachus,⁴⁴ and little reason to think that Cicero studied with care all the writings (*omnia scripta* 175) of this sophist. Similarly with Aristotle, we can recognize significant improvement in Cicero's knowledge of the *Rhetoric*, but it would be hasty to assume that

he had worked through this book. Cicero is not interested in it for its own sake,⁴⁵ and he had acquaintances who could supply him with reports. It is hard not to think of Tyrannion, with whom Cicero was in contact during 46 B.C.⁴⁶ But there is no certainty here; I leave the matter for others with keener insight or livelier imagination.

APPENDIX

On *Orator* 194, 218, 228

Cicero tells us that Theophrastus wrote more carefully on prose rhythm than either Aristotle or Theodectes (172). This might encourage one to believe that Cicero's account of rhythm is especially influenced by Theophrastus, but a review of other passages—there are three: 194, 218 and 228—in which Theophrastus is mentioned in relation to prose rhythm does not support the idea. (I do not count section 39 which is concerned with history and discussed above, in Section IV.) The first of these passages seems telling, for after offering a fairly detailed summary of Aristotle's remarks in *Rhetoric* 3.8, Cicero disposes of Theophrastus and Theodectes in a single sentence. He says only that they said the same things concerning the paean as Aristotle (194).

The second passage mentioning Theophrastus occurs immediately after a poke at Aristotle for thinking the quantity of a final syllable important (218, discussed above in Section IV). To this poke Cicero adds a comment about the status of the paean. He tells us that certain people do not consider the paean a metrical foot, and he rejects this view, saying that the paean is indeed, as all ancients agree, the one foot most suited either to the beginning or middle of a sentence (*unus aptissimus orationi vel orienti vel mediae*). He names four ancients: Aristotle, Theophrastus, Theodectes and Ephorus, and then speaks of the ending (*cadenti*). He acknowledges that the ancients prefer the paean here too, but he dissents saying that the cretic seems more suitable (218). What interests us is Cicero's statement that the paean is suited to the middle. For in this regard Cicero aligns himself with the ancients including Aristotle; but in *Rhetoric* 3.8 Aristotle relates the paean only to beginnings and endings. This raises the question whether the mention of the middle should be attributed to one of the other ancients, possibly Theophrastus,⁴⁷ or to Cicero. In favor of some ancient authority one might refer to the question with which Cicero introduces his discussion of the utility of prose rhythm: Should rhythm be used in the whole period, or in the beginning only, or in the ending, or in each part (204)? Here there is no *explicit* mention of the middle, and that may encourage one to think that the introduction of the middle in 218 depends upon an ancient authority. But I am not convinced. Cicero has

earlier attributed identical views concerning the paeon to Aristotle, Theophrastus and Theodectes (194). And while this remark tells us nothing about Ephorus, and in any case is so brief that it cannot be pressed, nevertheless it seems to be most likely that in 218 Cicero makes mention of the middle because *he* wants to isolate fully and emphatically the ending from other parts of a sentence. We may compare *De oratore* 3.192 where Cicero argues that endings merit special attention, and in this context marks off endings from both beginnings and middles (see also 3.191). At *Orator* 218, Cicero's procedure is similar, though his goal is different. He wants to promote the cretic over the fourth paeon (an idea already hinted at in 214) and at the same time to take a poke at the ancients, now extended from Aristotle (214) to include Theophrastus, Theodectes and Ephorus. It is toward this goal that he mentions both the beginning and the middle of the sentence, and then writes: "Those (ancients) think it (most suited) also to the ending, but here the cretic seems to me better suited" (218). This is not to suggest that any of the ancients named by Cicero would have objected to paeans in the middle of a sentence, but it is to underline the fact that what is presented as a report is often shaped by Cicero's own interests and views.

The third passage naming Theophrastus occurs toward the end of the *Orator*. Cicero repeats his earlier and oft given warning against the use of strict rhythm or verse (227; cf. 67, 172, 187, 194, 198, 201, 221) and then states that rhythm is necessary if one wishes to speak elegantly. Here Cicero appeals to Aristotle and Theophrastus and argues that rhythmical composition prevents speech from being carried on endlessly like a river (*flumen*). A sentence, we are told, ought not to come to a close on account of the speaker's need to breathe or a scribe's punctuation; rather the rhythm should bring it to a necessary conclusion (228). The idea of coming to a close on account of the rhythm and not some scribal notation has an extremely close parallel in Aristotle's *Rhetoric* 3.8 1409a20–1.⁴⁸ A concern with breathing is clear at 3.9 1409b14–15, though here there is no similarity in wording. What we miss in Aristotle's *Rhetoric* is the metaphor of a river. It has been suggested that this metaphor may have been taken from Theophrastus,⁴⁹ and one might see support for this suggestion in the fact that the metaphor is found elsewhere in close proximity to Theophrastus' name. I am thinking of *De oratore* 3.184–6, where Cicero agrees with Theophrastus concerning the need for loose rhythm (3.184), credits him with insight into the development of anapaestic and dithyrambic rhythms (3.185) and then goes on to contrast rhythmic prose with a continuous flow of verbiage (*loquacitas perennis et profluens* 3.185). He likens the former to falling drops of water and the latter to a precipitous stream (*in amni praecipitante* 3.186). How much of this should be referred to Theo-

hrastus is difficult to say. My own guess is that Cicero's remarks concerning the importance of a loose rhythm and the origin of anapaestic and dithyrambic rhythms are indeed Theophrastean—here Cicero refers to Theophrastus three times (once by name 185 and twice by pronouns 186)—but what follows seems to me largely Ciceronian. This is not to say that Theophrastus never used the metaphor of a river. The idea of likening speech to a flowing liquid has a long history which predates Theophrastus⁵⁰ and continues to the present day. We use it without conscious borrowing, and almost certainly Cicero did the same. In the *De oratore*, he uses it in a positive manner to describe the prose of Crassus (2.188) and in a negative manner to characterize non-rhythmic speech (3.186).⁵¹ So at *Orator* 228, Cicero introduces the metaphor to describe rhythmless prose, and here too he is probably not drawing on any particular source. He is, so to speak, adding something to his own.

NOTES

1. For the years 91–89 (88) B.C. see G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World* (Princeton, N.J. 1972) 107–10; for a later date: 85–80 B.C., see A.D. Leeman, *Orationis ratio* (Amsterdam 1963) 1.92; and 80 B.C., W. Kroll, "M. Tullius Cicero," *Paulys RE* 17, A1 (1939) 1093.
2. Cicero (or his source) expresses himself in a way that is not entirely satisfactory, for in Aristotle the epideictic-deliberative-judicial distinction is primarily a distinction between three kinds of rhetorical speech or oratory (*tria genē tōn logōn tōn rhetorikōn* 1.3 1358b7). Nevertheless, each kind of oratory is related to (explained in terms of) a particular material or subject matter: deliberation is concerned with the future and with questions of advantage, judicial oratory with the past and with justice, epideictic with the present and with the noble (1358b13–29).
3. Since Cicero's explanation of the epideictic, deliberative and judicial in *Inv.* 1.7 is remarkably close to that of the *Auctor ad Herennium* (1.2), a common or closely related source is likely. Of course, the *Auctor* makes no mention of Aristotle, but omitting such references is typical of his work.
4. A few lines later Aristotle states that orators engaged in deliberation *often* pay no attention to what is just and unjust. The qualifier "often" (*pollakis* 1358b34,37) is important. Aristotle is careful not to say that considerations of right and wrong never play a role in deliberation. Cf. *Nicomachean Ethics* 3.3, where Aristotle tells us that when deliberators choose between means, they consider what is easiest *and* what is best (*rhaista kai kallista* 1112b17). In other words, moral concerns do on occasion play a role in deliberation and in deliberative oratory. See my *Aristotle on Emotion* (London: Duckworth, 1975) 77–8 with n.1.
5. Again Cicero may be sharing a common or closely related source with the *Auctor ad Herennium* (3.3), though this time there is an interesting difference. Whereas Cicero introduces honor as an end coordinate with advantage, the *Auctor* divides advantage into two parts: the safe and the honorable.
6. "Induction" here means the rhetorical method of arguing from similar cases.

7. See W. Kroll, "Das Epicheirema," *Sitzungsbericht Wien* 216.2 (1936) 10, 16–17 and F. Solmsen, "The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric," *American Journal of Philology* 62 (1941) 170.
8. Among Aristotle's successors only Theophrastus is named, and he only once (1.61). As already pointed out, the naming is entirely conventional.
9. Or at least twenty-five years after the *De inventione*, whose date is not altogether certain. See above, note 1.
10. In December 54 B.C., Cicero wrote to Lentulus (*Ad fam.* 1.9. 23) saying that he had written in an Aristotelian manner three books of discussion and dialogue *On the Orator* (*scripsi igitur Aristoteleo more, quemadmodum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo De oratore*). He allows that the books will be of some use to Lentulus' son, for they avoid common precepts and contain all ancient rhetorical theory, both Aristotelian and Isocratean (*abhorrent enim a communibus praeceptis, atque omnem antiquorum et Aristoteleam et Isocrateam rationem oratoriam complectuntur*). The latter remark does not imply firsthand knowledge of Aristotle's *Rhetoric*. Rather Cicero refers to two competing traditions: that which goes back to Aristotle (it is Aristotelian) and that which has its origins in Isocrates. On Hellenistic rhetoricians who combined both traditions, see *De Inventione* 2.8 with G.M.A. Grube, *The Greek and Roman Critics* (Toronto: University Press, 1965) 181 n.2; and on Cicero's sketchy knowledge of Isocrates, see Kennedy (above, note 1) 220.
11. I am referring to the subordinate clause: *quam (sc. dicendi artem) ille despiciebat* (2.160). At one time I was tempted to argue that Cicero has Antonius express himself unclearly and that the reference of *ille* is Critolaus. This Peripatetic is mentioned by name toward the beginning of 2.160 and is known to have downgraded rhetoric (see, e.g., Quintilian, *Inst.* 2.15.23 = fr.26 Wehrli). On reflection, however, I think we must follow previous scholars/translators and take *ille* as a reference to Aristotle. It is used three times in this way and contrasts (awkwardly?) with *illi* which refers to professional rhetoricians. The contrast is first introduced in the middle of 2.160, where Antonius distinguishes between Aristotle and the regular teachers of rhetoric (*inter hunc Aristotelem . . . et hos germanos huius artis magistros*). The contrast is then developed in the remainder of the section: Aristotle (*ille*) brought intellectual acumen to the study of all things; the rhetoricians (*illi*) lacked sagacity and remained narrowly within the confines of their subject. In other words, Cicero has Antonius develop a contrast between philosopher and rhetorician, and as part of this contrast Aristotle is said to have despised the art of speaking. (Cf. *De officiis* 1.14, cited by K.W. Piderit, *Cicero De oratore*⁴ [Leipzig: Teubner, 1873] 233 and A.S. Wilkins, *M. Tulli Ciceronis "De oratore" libri tres* [Oxford: Clarendon Press, 1892] 307.) If one looks for an Aristotelian work which would support or encourage Antonius' statement, one might think of the *Gryllus* (a dialogue!; see *Ad fam.* 1.9.23 quoted above, note 10) but a particular Aristotelian text need not stand behind Antonius' words. Later polemics will have often opposed philosopher to rhetorician and occasionally illustrated the former by reference to Aristotle. On renewed opposition between philosophy and rhetoric in the century immediately preceding Cicero, see F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* X (Basel: Schwabe, 1959) 69–70.
12. See P. Moraux, "Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote," *Ciceroniana* 2 (1975) 89–90 and the literature cited in n.25. Pamela Huby has kindly called my attention to Grube's claim that a careful reading of the introduction to the

Topica makes clear that Cicero is not presenting his work as a rendition of Aristotle's *Topics*. In particular, Grube translates the words *mecum ut tibi illa traderem egisti* (2) with "you requested that I should discuss these things with you" and states that Trebatius' request was not so much for a discussion of the Aristotelian *Topics* as of the entire subject (*Critics* [above, note 10] 172–3 n.2). In my opinion a careful reading tells against this view. Not only is Grube's translation of *tradere* doubtful, but the entire context speaks for conveying or reporting what was said in Aristotle's *Topics*. Indeed, Cicero goes on to recommend either that Trebatius read the *Topics* or that he turn to a certain learned rhetorician for help (2). Trebatius, we are told, failed in the former because the obscurity of the *Topics* repelled him, and in the latter because the rhetorician in question claimed ignorance of these Aristotelian matters. The focus, then, is on Aristotle, so that Cicero's introduction is in fact no introduction to the eclectic discussion which follows.

13. Josip Talanga has called my attention to the note of A.E. Douglas, *M. Tulli Ciceronis "Brutus"* (Oxford: Clarendon, 1966) 48 on *Brut* 58: *ut opinor* "is often used to diminish the suggestion of pedantry or affectation in displays of exact or recondite knowledge." In addition, Pamela Huby has called my attention to the use of *quaedam* in conjunction with *Topica* (1). This may be a caveat, but it seems to me more likely that the use is stylistic. The word recurs in the immediately following two sections: *a doctissimo quodam rhetore* (2), *incredibili quodam cum copia tum etiam suavitate* (3), and contributes to a kind of conversational style in which a measure of indefiniteness is in place.
14. See H. Jentsch, *Aristotelis ex arte rhetorica quaeritur quid habeat Cicero*, Diss. (Berlin 1866) 43–5, *De Aristotele Ciceronis in rhetorica auctore*, Pars I (Guben: Fechner, 1874) 5, Wilkins (above, note 11) 243 and A.D. Leeman, H. Pinkster, H.L.W. Nelson, *Marcus Tullius Cicero "De oratore" libri III*, Bd.2 (Heidelberg: Winter, 1985) 225.
15. G.L. Hendrickson, "The Memoirs of Rutilius Rufus," *Classical Philology* 28 (1933) 160–1.
16. The following pairs are found in section 46: *acuta* and *controversiae nata* (*controversia natura*, *codd.*), *via* and *arte*, *accurate* and *descripte* (*de scripto*, *codd.*), *scriptas* and *paratas*.
17. Douglas (above, note 13) 37.
18. At the time of the trial Thucydides was in exile, and the relevant text of his *History* contains nothing which implies his presence. Cf. *De or.* 2.56.
19. The following words and phrases are repeated in section 48: *primo, solitum, artem dicendi, orationes scribere*.
20. Isocrates' educational program was much wider than the composition of *artes*, and the idea of frequent lawsuits is not supported elsewhere. Cf. ps.—Plutarch, *Lives of the Ten Orators* 4 839C, who says that there were only two suits in his entire lifetime. On the value of this passage as evidence against the idea of frequent lawsuits, see A.E. Douglas, "The Aristotelian *Sunagōgē Technōn*," *Latomus* 14 (1955) 538.
21. See Dionysius of Halicarnassus, *Isocrates* 18, where Aristotle is described as wishing to besmirch Isocrates. Since Aristotle's *Rhetoric* exhibits no hostility to Isocrates, one is tempted to refer the *Collection of Arts* to some pupil who distorted facts in a manner similar to that exhibited in the *Constitution of Athens*. See Douglas (above, note 20) 539.
22. D. Earl, "Prologue-form in Ancient Historiography," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1.2, 854.

23. Douglas (above, note 13) 38.
24. Wilkins (above, note 11) 511.
25. Adding the negative *on* as Kassel does is the easiest emendation, but comparison with *Poetics* 4 1449a27–8 suggests other possibilities.
26. Wilkins (above, note 11) 510.
27. E.g., Wilkins (above, note 11) 511.
28. G.F. Else, *Aristotle's "Poetics": the Argument* (Cambridge: Harvard 1963) 56–7. I want to thank Apostolos Athanassakis for discussing this matter with me.
29. See the translations and/or notes of W. Guthrie, *Three Dialogues upon the Character and Qualifications of an Orator* (Oxford: Slatter, 1840) 267; J.S. Watson, reprinted in *Cicero, On Oratory and Orators* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986) 246; H. Rackham, *Cicero, "De oratore" Book III* (London: Heinemann, 1942) 147; and E. Courbaud, *Cicéron, "De l'orateur"* (Paris: Budé edition, 1956) 3.75.
30. See Watson and Rackham cited above, note 29.
31. Here I have benefited from comments by David Mirhady.
32. See Piderit (above, note 11) 391, who quotes *Rhetoric* 3.8 1409a18–20.
33. For a similarly awkward insertion of Aristotelian material, cf. *Brutus* 45–6, discussed above, Section II.
34. J.E. Sandys, *Marcus Tullius Cicero, Ad Marcum Brutum "Orator"* (London: Cambridge, 1885) 210.
35. Sandys (above, note 34) 227 suggests that Cicero adopts a position inconsistent with what is said earlier in 194: *verba melius in syllabas longiores cadunt*, but caution is in order. The words quoted from 194 are not part of a general statement but directed against the tribrach which has no long syllable at all.
36. Cf. Quintilian, *Inst.* 9.4.93, who says that when he consults his ears he finds that it makes a great difference whether the final syllable is truly long. Cicero himself emphasizes the importance of the ears (*Or.* 162, 177–8), but maybe Quintilian was the better listener.
37. Cicero faults Ephorus for not understanding that the spondee is the equivalent of a dactyl, and he explains this alleged failure by reference to Ephorus' belief that feet are to be measured by syllables rather than intervals (194). Instead of treating Ephorus as something of a fool, Cicero should have asked himself whether metrical equivalents always have the same effect in prose. Cf. H. Hubbell, *Cicero, "Brutus," "Orator"* (London: Heinemann, 1939) 470–1, note b.
38. Cf. A.E. Douglas, "The Intellectual Background of Cicero's *Rhetorica*," in *Aufstieg und Niedergang* 1.3, p.130, who also takes note of Cicero's show of independence, but in a way more favorable to Cicero.
39. Sandys (above, note 34) 196.
40. Sandys (above, note 34) 196.
41. Cf. the use of *ferunt* at the beginning of section 39.
42. See, e.g., Grube (above, note 10) 184.
43. H.C. Gotoff, *Cicero's Elegant Style* (Urbana: University of Illinois, 1979) 27, 31.
44. See H.C. Gotoff, "Thrasymachus of Calchedon and Ciceronian Style," *Classical Philology* 75 (1980) 297–311. He questions whether the characterization of Thrasymachus as *concisus . . . minutis numeris* (*Orator* 40) is accurate and suggests that Isocrates may not represent an advance in prose style.
45. A good example is found at *Orator* 114. Here Cicero is arguing that the ideal orator must have knowledge of dialectic and in this context he names Aristo-

tle and cites the beginning of the *Rhetoric*. Cicero's rendering of the famous phrase "rhetoric is the *antistrophos* of *dialektikē*" (1.1 1354a1) is fair enough: *illam artem quasi ex altera parte respondere dialectica*, but what follows is remarkable. Cicero expresses himself in such a way as to suggest that Aristotle anticipated Zeno (*ante hunc*) in declaring the eloquent speech of an orator "broader" and the logical argument of a dialectician "narrower": *ut hoc videlicet differant inter se quod haec ratio dicendi latior sit, illa loquendi contractior*. But, of course, Aristotle does not use the broad-narrow comparison. The ut-clause is Cicero's, and it is intended to pick up and relate to Aristotle the previously mentioned image of Zeno: namely, that dialectic is like a clenched fist and rhetoric like one which is open. This does not mean that Cicero is confused or intentionally trying to trick his reader, but it is an indication that Cicero is not interested in Aristotle's *Rhetoric* for its own sake. His reports are shaped by his own concerns, so that accuracy can be combined with misleading words.

46. On contact with Tyrannion in April of 46 B.C., see *Ad Atticum* 12.2.6, where Cicero speaks of arranging a day on which he and Atticus can be with Tyrannion. And on Tyrannion as Cicero's source, see H. Usener, "Ein altes Lehrgebäude der Philologie," in *Kleine Schriften*, Bd. 2 (Leipzig: Teubner, 1913) 306-7.
47. Sandys (above, note 34) 227.
48. When Cicero wrote his summary of *Rhetoric* 3.8—whether using a collection of excerpts or a résumé prepared by someone such as Tyrannion or (more doubtfully) his own notes based on autopsy—he may well have noticed Aristotle's closing remark about rhythm and scribal notation (1409a20-1). And if he did, he may be recalling it in 228.
49. Sandys (above, note 34) 235.
50. See, e.g., Homer, *Iliad* 1.249, where the metaphor of flowing speech is combined with that of the sweetness of honey. Cicero quotes the Homeric line in his *De senectute* 31.
51. Cf. *De oratore* 2.62 where the metaphor of a river (*flumen*) is used in regard to writing history. It is also used in regard to history at *Orator* 39: Herodotus is said to flow like a calm river (*amnis*) and Thucydides with greater vigor. After this Cicero says on the authority of Theophrastus that history was first roused to a richer and more elegant style by these two historians. The enthusiastic *Quellenforscher* might want to argue that the preceding metaphor of a calm river is taken silently from Theophrastus, but there is no compelling reason to believe this, and the structure of Cicero's sentence suggests that Theophrastus is not cited in regard to what precedes.

4

Cicero's *Topics* and Its Peripatetic Sources

Pamela M. Huby

The *Topics* is one of the last works of Cicero, written in July 44 B.C. while sailing between Velia and Rhegium, that is, in a few days.¹ Two problems must be distinguished: first, the nature of the volumes that Cicero says he has in his library and on which he claims to have based his own *Topics*; second, the actual source that he used, which may or may not be the same.

I. THE BOOK IN CICERO'S LIBRARY

Cicero claims in his introduction that in his library at Tusculum were "certain *Topics* of Aristotle" (*Aristotelis Topica quaedam*) in several volumes, which his friend Trebatius came upon while working in that library. It can be argued that this work was not in fact Aristotle's *Topics*, and that Cicero himself was uncertain about it. He refers to the title (*inscriptio*), and this might mean only that Aristotle's name was on the title, perhaps in error, and the words in 3—*haec, ut opinor, Aristotelia*—could be rendered "this, as I think, work of Aristotle," though others have taken *ut opinor* with another part of the sentence. If we accept this view, the work need not have been by Aristotle and could be Cicero's immediate source.

Alternatively, G.M.A. Grube² has argued that Cicero does not say that he is directly giving an account of the contents of that book, but only that he is responding to Trebatius' request to give him those things (*ut tibi illa traderem*), "those things" being the science of discovering arguments (*disciplina inveniendorum argumentorum*) which was contained in the book. (Grube is rather tendentious in translating *traderem* to mean "discuss",

but his point is still worth considering.) And so, writing from memory and without any books before him, he might have been content to put down what we in fact find. On that basis, his library could have contained the genuine *Topics*, but it would not be the source, except very remotely, for what Cicero wrote. In any case, the question of the nature of the book is separate from that of Cicero's immediate sources, and I propose from now on to ignore it.

II. THE NATURE OF CICERO'S *TOPICS*

Cicero's *Topics* is clearly not a work of pure invention, and if, as he says, he had no books with him when he wrote it, he must have used his well-stocked memory. This raises a problem. Very few people today have any understanding of the capacities of a naturally excellent and technically trained memory such as Cicero clearly had. We must therefore exercise caution here and not rely on arguments based on the probable limitations of that memory. Even so, we can learn much. I shall argue that the work is based on Greek sources, though decked out with Roman examples. Its object is more precise than might at first appear. It is written for Trebatius, whom we know as a lawyer, but more precisely as a civil lawyer and jurisconsult, and the examples given are mainly connected with legal problems, that is, problems of deciding what the law is. Cicero distinguishes more than once between the jurisconsults for whom his work is intended, and the orators and philosophers who might have a use for some of the topics which are of little value to the jurisconsults. There is a revealing passage at 51-2 where it is said to be the concern of orators to deal with matters preceding, accompanying, and following certain things. The examples given are those that would go to determining the guilt of a man charged, for example, with robbery or murder—the sound of footsteps, the shadows of bodies, redness or paleness (of face), a staggering gait, a fire put out, a bloodstained sword. Here facts are at issue, not the law.

So Cicero's purpose is a precise one, but he is using material ultimately of a more general nature. Thus here, writing for Trebatius, he uses examples like: "If a man has bequeathed to his wife all the money that is his (*quod suum est*), he has not left her what is owed to him" (16, slightly shortened). This is an argument based on difference. But in a parallel passage in the *De oratore* we have: "If barbarians live for the day, *we* ought to look to all eternity" (2.169, slightly shortened).

Eleven years earlier than the *Topics*, in the year 55, Cicero finished the *De oratore*, a comprehensive work on rhetoric. In it we find a list of topics (2.163-73) that is identical with that in the *Topics*, except for some slight

variations of terminology and the use of different examples. This list, in fact, occurs in Cicero at least four times, and probably five times: once in the *De oratore*, three times in the *Topics*, and once in the *Partitiones Oratoriae* (7), a work of uncertain date whose authenticity has been questioned, and in which some think the presence of our list is due to later tampering.³ In the *Topics* there is an introductory section in which the topics are named in order with some examples (8-24), and then the list is repeated with considerable amplification. Thus in 17 there is a single argument from contraries, with a legal example, but at 47-9 there is a reference to various kinds (*genera*) of contraries, and the Greek words for negative terms, *sterētika* (rendered *privantia*) and *apophatika* (*negantia*) are introduced and explained. Finally the list is repeated with just the names of the topics, at 71.

This paper will be concerned mainly with the sources of this list, but it should be mentioned here that the second half of the *Topics* is concerned with classifying *quaestiones* and *causae*, building on the work of the rhetorician Hermagoras of Temnos who wrote in the middle of the second century B.C. In this section the examples are of a much more general and philosophical nature than those for topics, which appear to have been thought out carefully to suit Trebatius. It is likely that here Cicero is using examples from his Greek sources.

Before looking at the details of the list, I want to discuss the subject matter of our enquiry, its nomenclature and its purpose.

Nomenclature: in Latin, its name is *inventio*.⁴ The notion of *inventio* is explained in the early *De inventione*⁵ (1.9) as "the thinking out of true or plausible (*veri similitum*) things which can make a case probable;" in the *Topics* (6) it is equated with the Greek word *topikē*. Cicero says that the Stoics were good at criticising arguments, but it was Aristotle who pioneered *inventio*. In studying the subject, however, one soon finds oneself echoing the words of Solmsen—"the *inventio* in most of the later *artes* reduces to the verge of despair anyone who attempts something in the nature of an historical analysis"⁶—and applying them even to Cicero.

First there is a problem with the "commonplace." Cicero (*Brutus* 12.46), using a lost work of Aristotle,⁷ says that Protagoras wrote "disputations about important (*inlustrum*) matters, which are now called commonplaces (*communes loci*)," and he also brings in Gorgias. The word "now" suggests that the equivalent Greek expression, *koinos topos*, was not used by Protagoras, or even probably by Aristotle;⁸ indeed the sole reference to *koinos topos* in LSJ is to Hermogenes (*Progygmn.* 6), who flourished about 200 A.D. But the major problem is the meaning of the expression and its Latin equivalent. What Protagoras and Gorgias seem to have done is to argue on both sides of a problem, aiming, for example, to prove the

same thing good and bad, as is done in the *Dissoi logoi*.⁹ But *communis locus* later seems to mean a point, or rather subject, that can be used either for or against a certain position, according to exactly how it is used. As examples, we may perhaps quote from *De oratore* 1.56, though the bare term *loci*, without *communes*, is found here: the immortal gods, *pietas*, *concordia*, friendship, etc.; it is true that here Cicero (through the mouth of Crassus) is saying that these are topics which the philosophers claimed for themselves, but he goes on to claim them for the orators as well. Now neither the exercises of Protagoras and Gorgias nor the concepts listed by Cicero are topics in the sense of forms of argument, and we must avoid the confusion that can arise when we ignore these distinctions.¹⁰ Aristotle's *Topics* are another matter. We have his own words that he was the first to write on this theme: "Of this subject it is not the case that part had been worked out before, and part not, but there was absolutely nothing at all" (*Soph. el.* 183b33-6). He abandons the idea of giving mere lists, and works out an organized method. That was, however, devised for a particular purpose—to give young men practice in arguing against an opponent—and Aristotle's first aim is to advise contestants how to find fault with their opponents' arguments. The framework is also Aristotle's own: his technical notions of accident (*sumbebēkos*), genus, and property (*idion*) play an important part. The result is a long and complicated work.

Aristotle also gives a list of topics in his *Rhetoric* (2.23), which is far shorter and less carefully organized, and aimed at the different—or differently oriented—audience of would-be orators. The relationship between the *Topics* and the *Rhetoric* is far from clear. Most of the *Topics* is agreed to be early, but opinions about the *Rhetoric* differ widely. In the publication of the Third Symposium Aristotelicum, there is a tendency to link *Topics* and *Rhetoric* closely, with Ryle suggesting that Aristotle must have taught rhetoric in the Academy,¹¹ and de Pater and Gigon seeing a close similarity between the opening of *Topics* 3 and *Rhetoric* 1.7.¹² But there is no suggestion that the *Rhetoric* predates the *Topics*, and indeed there are references in the *Rhetoric* to particular discussions of topics in the *Topics* (as at 1399a7 to 111b5-8). So Aristotle at least saw a place for the same kind of topics in rhetoric as in dialectic, but his treatment was more superficial. Since, however, he might assume that students of rhetoric would also study the *Topics*, we should not make too much of that.

The main problem in transferring topics from dialectic to rhetoric is that the original topics were designed primarily for philosophical dialectic, that is, for argument between opponents about abstract matters. There are two points here: a) many of them are designed to be used to trip up an opponent, i.e. to find fault with his way of stating his propositions. These will clearly only be effective against an opponent who has made a

logical mistake, or at least has laid himself open to the charge that he has made a logical mistake; b) many of them are concerned with highly abstract matters such as philosophers discuss. So those only available for refutation and those only concerned with abstract matters are unlikely to be of much use to orators, who are concerned with matters political or legal. Examples of theoretical arguments are to be found in *Topics* 5, which is concerned with whether something is an *idion* (property) of something else or not. The *idion* does not appear in this form at all in the *Rhetoric*. So we would not expect anything like all the topics discussed in the *Topics*, which run into hundreds, to find a place in a set to be used by orators. But in the *Rhetoric*, Aristotle is conscious that some topics are common to both spheres, though the one identifiable place where he refers back to the *Topics* involves an example unlikely to be found in practical rhetoric: What sort of motion is the soul? (*Rhet.* 2.23 1399a7-8). Also many of the "topics" here are not of the logical kind, like the "paradoxical" one based on the supposed fact that people's secret opinions differ from those they hold openly (1398b29-31). But there remains some overlap between the two works.¹³

Cicero also recognizes that some of the topics he mentions are not appropriate for all purposes, and says, for example, that similarity is more for orators and philosophers than for jurisconsults (*Topics* 41). And since he finds little of value in the propositional logic of the dialecticians or Stoics (53), it seems that neither Aristotle's nor Cicero's sets of topics are tailor-made for rhetorical purposes. Indeed it can be argued that the original set given by Cicero was in some ways more like Aristotle's *Topics*, that is, produced primarily for philosophical purposes.

We must leave Aristotle and look at Cicero's list in stages, commenting on points that may help us to understand its origin. Although Cicero's various accounts are not entirely in harmony, it seems best to assume that the first section was on three kinds of definition: (1) by something like genus and differentia, (2) by enumeration of parts, and (3) by etymology.

1. The first kind of definition is largely uncontroversial, but I would like to pick out a point that illustrates Cicero's method of dealing with his material: at *Topics* 26-7 he distinguishes between things that exist, that can be seen and touched, and things that are only mental. This philosophical distinction seems out of place here, because he is concerned with terms that are likely to need legal definition. Many of his examples are not clear-cut cases of what you can touch and see, like *man-cipium* (slave); it is not easy to distinguish between a freeman and a slave by sight or touch.
2. The second kind of definition needs fuller comment. In the lists in *De oratore* (2.165) and the *Partitiones* (7) there is reference only to the

enumeration of parts under this heading. But in the *Topics* Cicero introduces the distinction between partition and division (28). At 30 he returns to the subject as if he is not entirely satisfied with what he has already said, and also introduces Greek technicalities; it is fair to assume that the distinction is a Greek one. It is also possible that Cicero did not fully understand it, to judge by the examples he gives. Partition involves parts, and division involves forms or species.¹⁴ An example he gives of partition is giving the members of a body: head, shoulders, hands etc. This may remind us of Plato's example of the enumeration of parts in the case of a wagon in *Theaetetus* (207A). Plato rejects that as a good analysis, and here we may ask what the point of Cicero's example is. It can hardly do as a definition of body. But at least it is a perfectly clear case of partition. Cicero does not give any other examples here, but elsewhere he does. At *Topics* 10 we find: "If (a man) has been made free neither by registration (*censu*) nor by the manumission rod (*vindicta*) nor by a will (*testamento*), he is not free." This is not a definition of "free" but a list of alternative methods by which a man might gain his freedom. If it is exhaustive, and if none applies, then the man is not free. But this is not like a listing of the parts of the body. The contrasting examples of enumeration and division at 28 are also unsatisfactory,¹⁵ and Cicero's whole treatment is so confusing that at *Topics* 36, where the manuscripts all have "*divisionem*," the Budé editor, Bornecque, felt compelled to alter it to "*partitionem*." It looks as if Cicero, with his old list to build on, is introducing material which he does not fully understand. Again at 31 he refers severely to those who confuse forms with parts, and at 34 he says: "Although the words (*partitio* and *divisio*) seem to mean almost the same thing, yet they wished the names to be distinct because the things were." (Who "they" were is not clear, but they are likely to have been Greeks).

3. The third kind of definition is by etymology. Cicero uses the Latin term *notatio*, for which he says the Greek is *etymologia*. He also says that Aristotle used *symbolon* for what he himself calls *nota*. *Etymologia* is not in Aristotle and is noticed first for Strabo, Philo, and Dionysius of Halicarnassus, all from the second half of the first century B.C., and younger than Cicero himself. But Chrysippus is said to have written *etymologika*,¹⁶ and we may assume that the idea goes back to him. *Symbolon*, on the other hand, is used by Aristotle in the relevant sense at *Soph. el.* 165a4ff. So here we have an Aristotelian and a presumably Stoic term put together.

The second group of topics is introduced in *De oratore* 2.166 and *Topics* 11 and 38 as a) topics from what is connected with the thing (*quod rem attingat*) and b) topics from those things which are in some way related to (*affectae sunt ad*) the object of enquiry. These are rather vague accounts by which we pass from the thing itself to various matters connected with it,

and in each case there follows a list which is then gone through in detail. All the remaining intrinsic topics are here included: "conjugates," genus, species, similarity, difference, contraries, "adjuncts," antecedents, consequents and contradictions, causes, effects, and comparisons. The vocabulary varies from list to list, but the sense remains the same. I shall comment on only a few cases.

The first, "conjugates," as Cicero himself recognizes, is similar to the *notatio/etymologia* already discussed. But there is a separate Greek term for it, *syzygia*, for which in the *Topics* Cicero uses *coniugatio* (along with *coniugata* here, and *coniuncta* in *De oratore*). The difference seems to be that *notatio* is used to give a definition, and *coniugatio* for other purposes. The Greek term is not helpful. This usage of *syzygia* is not in Aristotle. Indeed the only example of it in LSJ is this one of Cicero's. (In Aristotle's *Topics* 27 113a12 it refers to pairs of opposites.) There seems, however, to be a case of it in Aristotle's list at *Rhetoric* 2.23 1397a20-2, where the second topic in this miscellaneous list is "from modifications of a key-word" (*ek tōn homoion ptoseōn*), with the example of "just" and "justly." The situation here is confusing. Cicero here and elsewhere uses mainly legal examples, with "*compascuus*" and "*compascere*" at *Topics* 12. Quintilian, however, at 5.18.85, while mainly following Cicero, and giving, though ridiculing, his "*compascuus*" example, also gives "just" and "justly," thus repeating Aristotle's example, which is not in Cicero. If this is not a coincidence, Aristotle's case has been taken over and given a new name.

The two topics, genus and species, are not clearly differentiated, and *partes* appear again at 40. The section on contraries at 47-89, on the other hand, includes, as we have seen, some Greek philosophical technicalities.

Of particular interest is the section which includes Stoic material. In the second *Topics* list we find a topic "special to dialecticians" involving antecedents and consequents and contradictions (53). This resembles closely the propositional logic of the Stoics. It has seven elements as opposed to the five of Chrysippus, and William Kneale has connected it with the similar lists given by Martianus Capella and a late anonymous source.¹⁷ Each account is faulty, though probably Cicero's was less faulty than at first appears. For in Boetius' *Commentary on Cicero's Topics* (PL vol. 64 col. 1141C)¹⁸ the lemma from *Topics* 54 includes the following: "*cum autem aliqua coniuncta negaris, et his alia negatio rursus adiungitur, et ex his primum sumpseris . . .*," where Cicero only has: "*cum autem aliqua coniuncta negaris, et ex eis unum aut plura sumpseris. . .*" This brings Cicero into harmony with Martianus Capella, and the third rule becomes: "When you have denied some conjuncts, and to these another negation is added again, and you have assumed the first of these, what is left must be rejected," which amounts to: not, the first and not the second, but the first,

therefore not the second, which is in agreement with what Kneale supposed the third to be.¹⁹

He suggests that all derive from a set of seven basic rules for hypothetical syllogisms put together perhaps by a Stoic after Chrysippus and before Cicero. If Cicero's source for the *Topics* was a single work, it must have incorporated this material. It seems more likely, however, that Cicero himself incorporated the Stoic material into an already existing list, since in the similar section of the list at 19-21 the examples given bear no relation to the Stoic rules, and, as we shall see, Martianus Capella separates the two blocks of material. So we cannot use this evidence to date the list.

The Peripatetic Andronicus has been proposed as a source; however even if we allow him a relatively early date, he seems rather too late for Cicero. As usual, the name of Antiochus of Ascalon suggests itself.²⁰ But without more precise information we must be content to suppose that the source was a Greek work put together for pedagogic purposes in the Hellenistic period.²¹

We can learn a little more by turning to the Martianus Capella and Boetius.

III. MARTIANUS CAPELLA

What I have tried to do so far is to indicate that Cicero's handling of his material is unsure, and that there lay behind his work a Greek original written for a different purpose. This is confirmed by the discovery of an identical list in Martianus Capella Book 5. Martianus was a Carthaginian jurisconsult living in the fifth century. Recent work, summarized by J. Willis in his Teubner edition, suggests that he belonged to the middle rather than the early part of that century.²² Raby, in the *OCD*, described Martianus' work as "a compendium of elementary and superficial information,"²³ but that seems unfair. In particular, Book 4, on Dialectic, and Book 5, on Rhetoric, cover many of the problems which I have already raised.

We do not know much about Martianus' sources. As we have seen, William Kneale suggests that there is a lost Greek original behind his and Cicero's account of propositional logic. That account comes at the end of Book 4, which otherwise is a fairly comprehensive survey of Aristotelian themes, including something like the "five voices," categories, and syllogistic, with an account of the seven "moods" of propositional logic at the end (414-21). For the fifth book Willis indicates a variety of possible sources or parallels: 443-505 are on *inventio*, and at 474 there is a list of *argumenta* which is identical with Cicero's list, though expressed in rather

different language (for example, with *negotium* for *res*). After the list and four lines of comment there follows, as in Cicero, a consideration of each item (475-97). The seven moods are not repeated here, and at the appropriate place (490-2) appear *ab antecedentibus*, *a consequentibus*, and *a repugnantibus*, as in Cicero's first list, with short explanations and examples largely drawn from Cicero's speeches.²⁴

I pick out some points to compare his treatment with Cicero's. In Cicero the distinction between *notatio* and *coniugatio* is not clear. Martianus describes both and then says: "This topic (*coniugatio*) differs from the one before because it is one thing to look into the origin of the name, and another to derive an argument from the relationship between two words." Cicero had problems with partition and division: Martianus in this section of Book 5 has both parts and forms at the appropriate places, but also, in Book 4 (349-54) has an account of definition which includes a long discussion of division and partition and parts and forms. The account is clear and sensible; it gives as an example man (*homo*). The parts are head, feet etc., and the forms are youth, old man (*senex*), and boy. With forms, both the term and the definition apply to the thing defined: a *senex* is a man and a rational mortal animal; it is not so with parts.

So there is in Martianus Capella a list of topics identical with Cicero's, but with other related material organized differently and more sensibly. The examples given are not from Cicero's *Topics*, but are taken predominantly from Cicero's own speeches and from Vergil and Terence. This shows that someone has worked over the list after Cicero's period.²⁵ It is possible that the more sensible treatment is also due to this reviser, but it is more likely that it was there in the original Greek material. It is highly unlikely that Martianus took the list directly from Cicero and added his own improvements.

IV. THEMISTIUS AND BOETIUS

Boetius wrote a commentary on Cicero's *Topics* and a *De topicis differentiis* based on that work. But in it he also gives what he claims to be Themistius' classification of topics, and goes on to compare that list with Cicero's (2 1186D-94B, 3 1300B). Sten Ebbesen thought that the lists were similar, and as one possibility suggested that behind both lay a work by Theophrastus used directly by Themistius and indirectly by Cicero, possibly through Andronicus.²⁶

On closer examination this account seems unconvincing. Instead I would argue for a contamination of the list used by Cicero with a distinction that ultimately goes back to Aristotle, the distinction between technical and nontechnical arguments. This is found only in the *Rhetoric*,

where, at 1.2 1355b35, means of persuasion (*pisteis*) are divided in this way. The nontechnical (*atechnoi*) include the evidence of witnesses and documents,²⁷ and the technical (*entechnoi*) are arguments devised by the orator—that is, they are those with which the art of *inventio* is concerned. This fundamental distinction survived independently in the tradition, and we meet it again in Cicero, rather unclearly at *Topics* 8, and clearly at *Topics* 24, where Cicero refers to external arguments (*quae assumuntur extrinsecus*) and equates the Greek *atechnoi* with the Latin *artis expertes*. There is also a long discussion on this distinction at 72-8.

But in Boetius' account of Themistius' classification, this distinction has become confused with the other distinction that we have already met inside Cicero's list: between topics that are directly about the thing and those that are less closely connected with it. As a result there are three groups in Themistius' list—intrinsic, extrinsic, and intermediate—and all of these contain items from Cicero's intrinsic list, as well as others. Thus the first item in Themistius' extrinsic list is "from judgment" (*rei iudicium*), which, as described at 1190A, seems to include "the opinion of the wise," and fits in with its classification by Aristotle and Cicero as a nontechnical item. But the others—from similars, from the greater, from the lesser, from opposites—do not. They come from the list of topics connected with the thing, a part of the list of intrinsic topics. The intermediates are from cases, from conjugates, and from division, which includes a long discussion of negation (i.e. bipartite division) and mentions partition as well. The two latter are for Cicero intrinsic topics, while the former is the second on Aristotle's *Rhetoric* list, that from modifications of a key word, which we have already met. It is probably not an accident that the same example, "just(ice)" and "justly" is found in both places.

There is real confusion here, and it can only have arisen after the original distinction between extrinsic and intrinsic topics (Aristotle's) on the one hand, and between those more, and those less, directly connected with the thing (from Cicero's list) on the other had come into existence. This must have been after the time of Theophrastus, and we cannot therefore regard him as Themistius' source. But Themistius did, as we shall see, know and use Theophrastus' *Topics*, so that this matter needs more investigation. It could be that the classification was Themistius' own, working on earlier material which included something like Cicero's list, but not following Theophrastus here, or it could be that what Boetius had was not by Themistius at all. For at 1194A-B, having set out the list, Boetius concludes: "Such appears to be the partition of topics . . . of Themistius." The word "appears" (*videtur*) here could mean either that Boetius had doubts about whether he had got Themistius' classification right, or that he was not sure if it was by Themistius.

It cannot be established with any certainty how much of Boetius' account comes from Themistius. It is clear that he has added some features of his own, like the analyses in terms of maximal propositions and differentiae which are his own contribution to the theory of topics,²⁸ and the example taken over from Cicero, *Topics* 10 at 1189B, about the parts of "free" being the ways in which a slave can be set free. Since we know that Boetius followed Cicero's twofold division faithfully, it seems unlikely that he would take Themistius' list, however set out, and force on it a division different from Cicero's and one that is not particularly obvious. Stump has tried to show that the division given fits a Porphyrian tree,²⁹ but that seems artificial. It seems more likely that the division does go back to Themistius.³⁰

V. THEOPHRASTUS

So far we have been concentrating on Cicero's list and the way it was treated in various contexts. We have seen that it was not very close to Aristotle, and that Theophrastus is not likely to be its direct source. It does however show Peripatetic influence, and in this section I wish to look more closely at Peripatetic influence in the *Topics*. The major figure here is Theophrastus, both because we know more about him than about anybody else,³¹ and because he in fact probably contributed more than anyone else.

We have sufficient evidence about him to know that he accepted Aristotle's approach to topics, for Averroes tells us that he criticized Aristotle's *Topics* on minor grounds, saying that one topic (3.3 118b10-19) was too obvious, and rearranging Aristotle's order to make it more easy to memorize. "We will enumerate these topics according to this order and in this division, for this is what Themistius did, and before him Theophrastus; . . . [this] appears to be more in accordance with the discipline [of dialectic] and more helpful for memorization" (Gutas' translation of the *Middle Commentary on the Topics*-603 Jéhamy). It is true that Alexander reports various more substantial points on which Theophrastus departed from Aristotle, but in his *Topics*, at least, he almost certainly accepted and built on Aristotle's foundations.

One particular point where the influence of Theophrastus has been seen is the account given of a *locus*. Aristotle never defines it, but Alexander (*In Arist. Top.* p. 5 and p. 126) tells us that Theophrastus defined it as a source of arguments (*arche* or *stoicheion*) from which we take the starting points for each matter, thus emphasizing the value of topics for finding arguments which could be used for a variety of purposes, including dialectical and rhetorical. This notion is to be found in Cicero in various colorful

forms; at *Topics* 7 it is that of hunting out hidden things when their hiding place is known.³² Not merely the words, but Cicero's whole method involves treating topics in this way. Alexander does not say that Theophrastus made this point in his own *Topics*, which, as we have seen, was closely connected with Aristotle's *Topics*, but other evidence suggests that he did.³³

We have already looked at Cicero's list of seven rules of inference, which is not that of Chrysippus, and probably postdates him. Theophrastus did some work in propositional logic,³⁴ but it is unlikely that the list is his. It is worth noting, however, that at 55 Cicero uses the baffling word *enthymeme*, which does not appear to be a Stoic term. However, because he says that he is giving a special sense used by rhetors, we need not bring in the Peripatetics here.

A further trace of Theophrastus is perhaps to be found at *Topics* 83 where Cicero refers to *descriptio* as a separate way of explaining something. Not only does he equate it with the Greek word *charaktēr*, but his examples are: "what the miser and the flatterer are like," and he adds: "and other things of that kind in which a man's nature and life is described." This is given as a fifth way of finding out what something is. The first four are familiar logical concepts: notion, property, division and partition. But *descriptio* both seems different and is introduced as such by Cicero.³⁵

Since both the language and the examples recall Theophrastus, it is reasonable to think of him here, though it would be going too far to see his actual *Characters* as written primarily for the purposes to which Cicero refers.

VI. CONCLUSION

Like many other later works, Cicero's *Topics* draws on many sources, probably through a variety of intermediaries.³⁶ In dealing with it we face two problems which do not apply to most ancient works: the fact that Cicero had a formidably good and trained memory which he was able to use on shipboard in a way which is beyond the understanding of most moderns, and the fact that the subject with which he was dealing—topics as sources for arguments for lawyers (as distinct from topics as sources for arguments for philosophers)—is, to say the least, unfashionable, and to most would seem an unhelpful and indeed clumsy way of going about things. It follows that we have to use great caution in using Cicero as evidence for his sources, both because he seems to have put them together freely, and because the sources themselves may have been of a kind and for a purpose that we find difficult to comprehend.

NOTES

1. He was at Velia on July 20th (*Ad fam.* 7.20), put in at Vibo, and wrote from there on July 25th (*Ad Att.* 16.6), and sent the *Topics* to Trebatius from Rhegium with a covering letter on July 28th (*Ad fam.* 7.19). He was intending to go off to Greece in despair after the death of Caesar, but in fact returned.
2. G.M.A Grube, *The Greek and Roman Critics* (London: Methuen, 1965) 172-3.
3. The *Partitiones oratoriae* is not mentioned in Cicero's letters, and its authenticity has been questioned. We also lack a date for it. Bornecque in his Budé edition (Paris 1924) pp. xi-xiv argues for 46 B.C., but some have put it in the late 50s. It must be fairly late, for it is in the form of a dialogue between Cicero and his son, who wants explained to him in Latin what he has already learned in Greek. It is a kind of catechism, in which the elements of rhetoric are set out. In 6-7 there is an account of *loci*, with the extrinsic, described as *sine arte* or *remota*, preceding the others, here called *insita*. In the text as we have it there is a list of *insita* which is the same as those in the *De oratore* and the *Topics*, followed by another which is slightly different, though very much on the same lines. Ernesti, following Lambinus, decided to reject the former on the grounds that it had been inserted from the *Topics*. Against this we may argue that Cicero himself used this same list in four other places, and that the vocabulary is not entirely that of the *Topics*: from its position in the list, *ex coniunctis* seems to stand for the *ab adiunctis* of *Topics* 18 and 50, and throughout *ex* is used as in the *De oratore*, where the *Topics* nearly always has *a*. Further, the second list does not appear to be used in the sequel: the unusual words *consentanea*, *dissentanea*, *distributiones*, *primordia rerum et quasi praecurrentia* are not taken up later. One might guess that Cicero was here dealing with a second Greek list, which he dutifully translated but did not afterwards use.
4. W.A. de Pater, "La fonction du lieu," in *Aristotle on Dialectic*, ed. G.E.L. Owen (Oxford: Clarendon Press, 1968) 170 says that *inventio* has no equivalent in Aristotle. At *Rhet. ad Alex.* 1427b13-30 a possible equivalent, *exetasis*, is a search for inconsistencies in either behavior or speech on the part of an opponent.
5. The *De inventione* has been dated variously between 87 and 81 B.C., and was despised by its author later on (*De orat.* 1.5). In it there are references to topics, but they differ from the standard material we meet in later works, and although Cicero says that he had available works of writers who conflated the teachings of Aristotle and Isocrates (*De inv.* 2.8), it is likely that he did not yet know the list with which we are concerned.
6. F. Solmsen, "The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric," *American Journal of Philology* 62 (1941) 177.
7. This is the lost *Collection of (Rhetorical) Arts (Technōn sunagogē)*, a survey of earlier theories of rhetoric (frags. 136-41 Rose). Cicero seems to have known it as early as when he wrote his *De inventione*; in (2.6-7), and also in *De oratore* 2.160, it is linked with a work which could be identified with Aristotle's *Rhetoric*, though many are skeptical about Cicero's knowledge of that work.
8. At *Rhet.* 1.2 1358a12-14 Aristotle refers to topics which are common to many subjects, like that of more and less; and at *Topics* 2.4 111a11-13 a topic is common if it can be used for both constructive and destructive arguments. But these are not commonplaces.

74 Cicero's Knowledge of the Peripatos

9. Perhaps we should add the "theses" mentioned by Alexander of Aphrodisias (*In Arist. Top.* 27.7-18) which Aristotle and Theophrastus wrote in abundance. For these see Paul Moraux, "La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*," in *Aristotle on Dialectic* (above, note 4) 301-4.
10. Confusion is also possible with *topos* or *locus* used in connection with the place system of memory, as at *De oratore* 2.358. For a discussion of how the various senses arose, see R. Sorabji, *Aristotle on Memory* (London: Duckworth: 1972) 30. Quintilian 5.10.20 indicates the varieties of meaning: "I call topics (*locos*) not, as commonly understood, against (*in*) luxury and adultery and the like, but seats (*sedes*) of arguments." He develops this notion in a flowery way, and then gives a list of topics, but it is not ours. At 5.7.4 a "commonplace" is witnesses, for one can argue whether they are trustworthy or not.
11. G. Ryle, "Dialectic in the Academy," in *Aristotle on Dialectic* (above, note 4) 69.
12. W.A. de Pater, "La fonction du lieu," in *Aristotle on Dialectic* (above, note 4) 180 and O. Gigon, "Aristoteles, Topik iii. 1-3," in *Aristotle on Dialectic* (above, note 4) 233-56.
13. W.M.A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric* (*Hermes* suppl. vol. 25, Wiesbaden 1972) 115-135 adds considerable material and a complicated discussion.
14. Cicero explains that he prefers *forma* to *species* because he does not like *specierum* and *speciebus*.
15. At *Topics* 28 we find as an example of partition: "When a thing is, as it were, torn into its members," with the example that civil law is what consists in statutes, decrees of the Senate, judicial decisions, etc. As opposed to that, an example of division, which is supposed to cover all the forms under the genus being defined, is: "alienation . . . is either transfer . . . or cession . . ." (*abalienatio est aut traditio . . . aut . . . cessio*), with just these two alternatives being given.
16. Diogenes Laertius 7.200. Two titles are given, both addressed to a certain Diocles, of whom nothing else is known. They are classified as logical enquiries concerned with ethical concepts.
17. W. and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1962) 179-81.
18. Orelli prints the commentary in his edition of Cicero's works, but he does not give the lemmata.
19. There remain two difficulties: a) *tollendum* ("must be removed") in both our and Boetius' versions must refer to negating the negative "not the second," and so getting the second. Boetius, when he goes over the matter at 1142D, makes it clear that this is how he takes the passage. Using the example "It is not a man and not an animal," he says: "What is left, 'It is not an animal,' is removed (*aufertur*), and the conclusion is 'It is an animal.'" b) The words *eis unum aut plura* ("from them one or more") in our manuscripts, for the *his primum* ("from these the first") of Boetius' text, suggest that someone, after the missing clause had gone, seeing that Cicero's third was now the same as his sixth, tried to mend matters by allowing for more than two alternatives to be available.
20. See Sten Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's "Sophistici Elenchi"* (Leiden: Brill, 1981) vol. 1, pp. 111-2.
21. It has been suggested by John Dillon (*The Middle Platonists* [London: Duckworth, 1977] 102-4) that Cicero's *Posterior Academics* 32 is closely connected

with our *Topics* list. But in it there are only definitions of things and etymology. The section is part of an account of the third part of philosophy, logic and theory of knowledge, attributed to the Old Academy and expounded in the dialogue by Varro, but said at 13 to be that of Antiochus. In spite of some verbal similarities with the *Topics*, we should not, on the basis of this alone, conclude that the *Topics* list comes from Antiochus. His account is closely tied up with a Platonic view of things, and his reality is based on Ideas (see 30).

The fact that there immediately follows in Cicero a reference to oratory, cuts both ways. For the *Topics* list is neutral and a source of arguments for many purposes. On the other hand it is not a list that is designed for, or very suited to, scientific enquiry—using that word in a broad sense, as Antiochus did.

22. J. Willis, *Martianus Capella*, "*De nuptiis Mercurii et Philologiae*" (Leipzig: Teubner, 1983) V.
23. F.J.E. Raby, "Martianus Capella" in: *The Oxford Classical Dictionary*, 2nd ed. (Oxford: University Press, 1970) 653.
24. Later in Book 5 (557-9) there is a different classification of arguments. It begins as usual with Aristotle's distinction between technical and non-technical arguments; initially there are four sections of technical arguments: before the thing, in the thing, around (circa) the thing, and after the thing. The first has seven divisions, the second twelve, of which the first, from whole, from part, from genus, and from species, are like our list, but then there are differences, and others from our list come under "about the thing." This list comes straight from Fortunatianus, and here at least it is clear that Martianus has done no work of his own.
25. Boetius, in his *Commentary on Cicero's "Topics"* (PL 64 col. 1041), says that "Marcus" Victorinus had worked it over and added examples from Vergil, Terence, Cicero and Cato. There are in our passage examples from Vergil, Terence and Cicero, so that Victorinus may be the lost go-between. He is probably Marius Victorinus, the Christian convert and rhetorician, who lived in the middle of the fourth century A.D., and who is now recognized as the author of the *Liber de definitionibus*, which is included among the works of Boetius at PL 64. 891-910. That work itself takes Cicero's *Topics* as its starting point and treats it not uncritically.
26. Ebbesen (above, note 20) 110-2.
27. At *Rhetoric* 1.15 1375a22 the nontechnical are said to be five in number: laws (*nomoi*), witnesses, contracts, tortures, and oaths.
28. See E. Stump, *Boetius' "De topicis differentiis"* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1978) 180-204.
29. Stump (above, note 28) 236-47.
30. Themistius made little impression on Latin authors. He is not mentioned in either Martianus Capella or Halm's *Minor Latin Rhetors*.
31. We know nothing of Strato's *Introduction to Topics* (Diogenes Laertius 5.59).
32. See also *De oratore* 2 146, 152, 162; *Part. orat.* 5, 109.
33. Theophrastus did, however, write a number of other works on topics and on rhetoric which might have contained such material, but unfortunately they are lost. We do however have the names of several, mainly from Diogenes Laertius 5.42-50. As well as a *Topics* in two books (rather a small compass to contain all that we might deduce from Averroes that it contained), there is a *Ta pro tôn topôn* (*Preliminaries to the Topics*) in one book, an *On the Art of*

76 Cicero's Knowledge of the Peripatos

Rhetoric in one book, an *On Kinds of Rhetorical Arts* said to be in 61 books, where both the title and the number of books may be corrupt, and several which seem to be on individual aspects of rhetoric.

34. For a recent discussion see J. Barnes, "Theophrastus and Hypothetical Syllogistic," *Theophrastus of Eresus*, Rutgers University Studies in Classical Humanities II, W.W. Fortenbaugh, ed. (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1985) 125-41.
35. *Partitiones oratoriae* provides further material: at 41 *descriptiones* are frequently used for the purposes of definition, and at 65 a *descriptio* is like a picture to be portrayed, where the Latin *exprimenda* seems to involve the equivalent of *charaktēr*, and where the examples are the miser (again) and the proud.

Marius Victorinus = [Boetius], *Liber de definitionibus* (above, note 25) 901 introduced 15 species of definition. Of these what he apologetically calls the fourth is *hypographikē* (written in Greek characters), "which is called *descriptio* by M. Tullius" (903). This use of "*hypographikē*" is not attested before Porphyry.

36. See above, note 5.

5

Constitution and Citizenship: Peripatetic Influence on Cicero's Political Conceptions in the *De re publica*

Dorothea Frede

I. CICERO AND HIS SOURCES

The question of the sources of Cicero's *De re publica* presents the scholar with many difficulties that are partly of an external, partly of an internal kind. The external ones can be mentioned briefly. First, the treatise has come down to us only as a fragment; we possess not more than a third of the original text.¹ Since the arguments are frequently interrupted by lacunae, it is often difficult to evaluate them properly and to assign them to a definite source. Second, since it took Cicero an unusually long time to compose the treatise (over three years—more than all his later philosophical works together), it is not to be expected that he confined himself to a compiler's and translator's role and, thus, passed from one recognizable source to the next. If he followed any sources closely at all, we should rather expect a carefully worked out amalgam.²

The internal reasons which make it doubtful that he did follow any Greek sources very closely are connected with the *purpose* of Cicero's project. His concern here is clearly not to convey treasures of Greek culture to needy Romans; he rather wants to unfold to his fellow countrymen the picture of an *ideal state* that a Roman of his own time could or should find acceptable. In other words, he wanted to present a politically interested Roman audience with a definitive program of reform.³

This is confirmed by the fact that Cicero not only stresses his own experiences and merits as an active politician in the introduction (1.8.13), but he

presents his hero and main speaker, Scipio, as a man of action and experience whose main purpose throughout life had been to serve the state. As he lets Scipio assert, he does not want to be regarded as a connoisseur of Greek culture, but as a Roman who profited more from experience at home than from the careful education through books that his father had also provided (1.22.36; 3.3). Furthermore, Scipio professes himself not quite satisfied with what he found in the works of the Greeks, even if he does not quite dare to prefer his own solutions to theirs.⁴ Such reservations suggest that possible Greek sources have not been adapted without modifications by Cicero.

The parallels that Cicero indicates between Scipio and himself let us suspect that he largely agrees with his main spokesman; we can therefore ignore the "historical" question of what young Cicero actually had learned from old Publius Rutilius Rufus in Smyrna about any such discussion between Scipio and his friends,⁵ and we can also leave aside the problem of the nature of the "Scipionic circle."⁶ In addition, the parallels explain why Cicero chose (against the advice of some friends)⁷ to transpose the discussion into the past: the situation of the Roman state was precarious, the old order seriously in jeopardy (1.9.14; 19.31-32), and only the energetic action of a great statesman like Scipio could restore it. Cicero did not see fit to suggest any of his contemporaries for such a role, let alone for any apotheosis like the one envisaged in the *Somnium*. That Scipio's mysterious death in fact precluded such a restoration explains why the originally best state fell into further disarray; the Roman republic had missed its chance—just as it was going to miss it in Cicero's own time.

If Cicero's main concern, as is now widely accepted, was to present the old Roman constitution as the basis for a model state (2.2.4), there can yet be no doubt that the *theoretical* framework for this discussion was, in spite of Romanizing adaptations, still provided by Greek political theories.⁸ Cicero himself gives certain indications about his sources. It is mentioned as one of Scipio's main qualifications for the task of designing the best government that he had very often (*persaepe*, 1.21.34) discussed these matters with Panaetius in the presence of Polybius.

This claim itself presents us, however, with a problem. Does Cicero want to indicate that he used a certain work by Panaetius? Or rather that there was no such work by Panaetius, but that he adapted Panaetian doctrines to the purpose, perhaps with Polybius as a further source? The experts are not in agreement on this point.⁹ But since Cicero ascribes a rather active role to Scipio (*multaque colligere ac docere* 1.21.34) and lets him express some reservations concerning Panaetius (1.10.15), he seems to want to display some independence of judgment. This clearly speaks against the assumption that Cicero simply followed a treatise *Peri politeias* by Panaetius.¹⁰ Similarly, a

pointed reference to Polybius as expert in questions of *chronology* (2.14.27) seems to limit his importance as a source.¹¹

Then there is, of course, Plato, of whom we are already reminded by the title, and as whose *comes* Cicero saw himself (frg. 1b, Ziegler). There is an abundance of references, both direct and indirect, to Plato's *Politeia*: for example, the description of the evil of an unlimited democracy and its change into tyranny (1.43.66ff.); the role of Philus as devil's advocate whose argument against justice echoes that of Glaucon (3.5.8ff.); the question of "communism of women and children" (4.5.5); the question of education and the arts (5.9.9ff.); and finally, the *Somnium* itself.¹² But apart from agreements that show Cicero's thorough familiarity with the *Politeia*, a more critical attitude seems to prevail. And this is due not only to the fact that Cicero prefers a mixed constitution to the philosopher's kingdom. There is indeed some rather harsh criticism. Plato's state may be a shining light but it still is to be regarded as *a vita hominum abhorrentem et a moribus* (2.11.21); it is much too small and was conceived only as a model and not with any view to historical reality (2.30.52).¹³

It is not difficult to see what separates Cicero from Plato: the philosophizing who only returns to the Cave out of duty, and shapes the state in accordance with the ideal unchangeable model, is not only too remote from the reality of the Romans, but excludes any conception of *historical development*. This conception, however, is central to Cicero's thinking as shown not only by the reference to Polybius but especially by his appeal to Cato's understanding of history (2.1ff.), which guides Cicero's explanation of the development of the Roman state in Book II.

What other possible sources are there? In the *De finibus* (4.3.7) Cicero claims that the members of the Old Stoa avoided political philosophy and did not leave any writings. In *De re publica* (3.8.12) Chrysippus is censured for resorting to a mere verbal definition when dealing with the notion of justice. Whether this is justified or not, the cosmopolitanism of the Old Stoa does not seem to further any strong engagement in a particular state.¹⁴ Where we find traces of old Stoic doctrine in Cicero it is not too well integrated as, for example, in the depiction of the otherworldliness of the wise man in Scipio's introductory speech, the disdain for the pettiness of human affairs in comparison to the universe, the remoteness of the wise caused by his self-sufficiency, and the supremacy of his true law over that of the state (*non Quiritium sed sapientium iure . . . qui imperia consulatusque nostros in necessariis non in expetendis rebus putet . . .* 1.17.27).

If these traces of old stoicism, which do not square well with Cicero's own propaganda for engagement in politics, are due to Panaetius as the middleman,¹⁵ then it is likely that this source was not a ready-made treatise "on

the state" but extracted by Cicero from an ethical rather than a political writing. This seems to be confirmed by a similar difficulty in the *De finibus* and the *De officiis* (where Panaetius' *Peri tou kathēkontos* is the acknowledged source). Cicero does not seem to notice there, either, how ill his examples of great Roman triumphs over foreign nations suit as illustrations for political virtue as the basis of the great community of mankind that Panaetius had in mind (cf. *De fin.* 5.70). Whether such false tones are entirely due to Cicero's adaptation of ethics to politics is difficult to say, since Panaetius himself already mitigated the strict doctrine of the Old Stoa and adopted Academic-Peripatetic doctrine. As Cicero reports of him in *De fin.*: *semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant* (4.28.79).¹⁶

Because of Panaetius' syncretism he used to be regarded as Cicero's main, if not the exclusive source, for *De re publica*;¹⁷ but in more recent times the experts have taken more seriously Cicero's claim to have used certain Peripatetic authors directly. He mentions, for example, in *De fin.* 3.3.10 a visit to Lucullus' library to consult some of Aristotle's esoteric works, and later displays his knowledge in a comparison between Aristotle and Theophrastus (the latter is more elaborate in his analysis of the changes of the forms of states and their causes, 5.4.11ff).¹⁸

In the extant text of *De re publica* no mention is made of any Peripatetic source except Aristotle's *On Justice*; but as the context shows, even that need not have been used directly since the reference is contained in Philus' presentation of Carneades' speech against natural justice.¹⁹ In his letters, however, Cicero repeatedly mentions various writings by Aristotle, Theophrastus, and Dicaearchus, particularly in connection with his *De re publica*.²⁰ In a letter to Atticus (2.16.3), for example, Cicero mentions the famous dispute on the supremacy of the practical over the theoretical life between "your friend Dicaearchus and my friend Theophrastus." The letter as well as the context of the discussion in *De re publica* support the assumption that Cicero has good reasons to distinguish between their opinions, especially since in the latter text he does not side with "his" friend but with Dicaearchus. It remains an open question, which of the political writings (compared to the list in Diogenes Laertius)²¹ Cicero may have used, and, moreover, how intensively he may have used them.

Various scholars have attempted to sift out by detailed analysis what can be referred to Peripatetic sources, especially to Aristotle. This is neither the place to compete with those attempts nor to discuss them in any detail.²² It seems to be quite undeniable that various conceptions in Cicero are of Aristotelian origin, even if it is difficult to determine how he came by them. It is therefore worthwhile to start with a comparison of certain basic conceptions in Aristotle's *Politics* and Cicero's *De re publica* under the hypothesis that there must

have been something like a basic *consensus* among the members of the Peripatos, at least as far as the main ethical and political principles are concerned.

That Cicero himself mentions an overall agreement between Aristotle and Theophrastus (*De fin.* 5) should not carry too much weight, however, since he is very magnanimous in his generalizations. This can be seen from his claim that there is really only verbal disagreement between the Peripatetic and the Academic schools and, furthermore, that the Stoics have taken over Peripatetic doctrine wholesale without changing more than the labels.²³ We therefore have to be cautious in attributing to Cicero a differentiated knowledge of individual members of the Peripatos. There are, nevertheless, certain indications that Cicero consulted some of their works directly and did not simply rely on amalgamated depictions by a secondary source like Panaetius or Antiochus.

Let me offer here a short preview of the results of the following comparison between Aristotle and Cicero. Even though various ideas of Aristotelian provenience can be found in Cicero, he shows no knowledge of the basic conception as a whole that is displayed in Aristotle's *Politics*. That he did not just modify Aristotle or misunderstand him is clear because a better knowledge of Aristotle's political and ethical thought would have simplified Cicero's task and led him to a more differentiated viewpoint in certain important issues. One can apply to Cicero the same verdict that K. v. Fritz expressed succinctly for Polybius: "Aristotle's discussion of the problem, though sketchy in regard to some details, is much more comprehensive than any of his known ancient successors, and it is a pity that Polybius obviously never became acquainted with it."²⁴

That Cicero did not know Aristotle's *Politics* is a *communis opinio* that has not yet been sufficiently argued. The discussion here will be limited to three points that support this view: first, the relationship between *political virtue* and "*leisure*"; second, *justice, utility and gregariousness* as the founding principles of the state; third, the conception of *civic rights* and *citizenship*. Finally, it will be pointed out that in spite of certain shortcomings in Cicero's theory which a better knowledge of Aristotle might have helped him avoid, his main source for the central parts of Book I of his *Republic* must have been a *Peripatetic* treatise that he incorporated into the text without mediation by a Stoic.

II. POLITICAL VIRTUE AND "LEISURE"

The defense of political engagement that starts the *De re publica* is important for our purposes because of the justification that Cicero gives. He refers to the primacy of the practical over the contemplative life and maintains that

there is not only a *necessity* for an active engagement but also a natural love for such activity: *amor ad communem salutem* (1.1.1). This does not seem a mere high-sounding phrase, since the theme of the naturalness of a commitment to politics pervades the whole of Cicero's *Republic* and reflects Peripatetic influence (whether through Panaetius or not can remain open for the moment).

That Cicero starts out his *Republic* with such an appeal to the position of Dicaearchus can, however, not be used as a clue with respect to the *Quellenfrage*. And that is not only due to the fact that the alternative "theoretical or practical life" had long become a commonplace. What is more important is that Aristotle himself, the father of that controversy, is rather ambiguous on the question, and is not as clear a partisan of "theoretical" life as he may seem to be at first sight. For even in the passage in *EN* 10.7-9 that is central to this problem and where *theoria* is praised as the highest human activity, Aristotle adds that our composite nature forbids us to be active in that way all the time; our common human nature, rather, turns us into political animals.²⁵ This concession allows Aristotle to make the transition from ethics into politics, and it is therefore not surprising that the *Politics* is much more ambiguous about the primacy of the theoretical.

While Aristotle in *Pol.* 7.2-3 still seems to give a certain preference to the supremacy of the theoretical mind,²⁶ in Chapters 13 and 14 no such preponderance is visible any more. Political activity is praised unqualifiedly (*haplōs*) as most virtuous.²⁷ In *EN* 10 Aristotle had still classified political and military activity as second rate because they are "unleisurely" (*ascholoi*), since they do not contain their own *telos* but rather lack *autarkeia* in their dependence on external success. But no such criticism of politics is found in the *Politics*. Only jurisprudence is called a qualified good there since its activity consists in the remedy of an evil instead of the production of some good (1332a15).²⁸

In his final classification Aristotle once again distinguishes between practical and theoretical reason but does not give any further ranking. Instead, he subdivides practical activity into that of "leisure" and "labor" (if that adequately renders *scholē* and *ascholia*), and compares them to war and peace: labor is for the sake of leisure just as war exists for the sake of peace (131333a30ff). Peace ought to be the ultimate aim of education, according to Aristotle: it had been the crucial mistake of Greek states not to educate their citizens for a life in peace but for a life of gain and domination of others (1333b5ff)! Aristotle's prognosis for states that did not learn that lesson should give a Roman some thought: such states must perish, once they have won, since they then lose the inner tension that keeps them together.²⁹

If this reading of Aristotle is right, then a life of "leisure" does not consist in abstinence from politics, but *scholazein*, peaceful activity, includes political engagement. Unfortunately Aristotle is not as explicit as one might wish at

this point, but the *en tēi diagogēi scholē* (Pol. 8.3 1338a10) seems to mean not merely the enjoyment of culture, since he insists that *scholē* has its own “*ergon*” (7.15 1334a17); we can conclude this from Aristotle’s insistence that man, the *zōion politikon* (Pol. 1.2 1253a3), finds his *autarkeia* only in a community. If the good life, the happy life, is found only in interaction with others, then active engagement in the interest of the community must be part of happiness and not just a means to it.³⁰ Aristotle would presumably distinguish between two kinds of political activities: the “leisurely” kind that is worthy of the free man (the *eleutheros*, who is properly educated in the liberal arts) who designs the way things are done, the true work of the statesman, and the un-leisurely kind, the merely useful, that depends on other people’s acclamation, the drudgery of *Tagespolitik*.

This excursion into Aristotle is intended to show that both parties in the dispute on the primacy of theoretical or practical life, Theophrastus and Dicaearchus, can in a sense claim Aristotle as their source. The question would be of further importance for us, as far as Cicero is concerned, only if we knew for what *reasons* they chose their respective positions and whether one or the other explicitly distanced himself from Aristotle or whether they only disagreed about the exegesis of Aristotle. This, however, is unknown to us.³¹

Whatever the answer to this question may be, Aristotle’s conception of “leisure” ought to have been water on Cicero’s mill. For Cicero elsewhere tried to defend a quite similar conception of *otium* that includes political activity, as has recently been confirmed by various articles on the famous notion of the *otium cum dignitate*.³² To be sure, at the beginning of *De re publica* Cicero is fighting against *otium* in the sense of abstinence from political (and other) activity (1.6.10), but since later in the book Cicero uses the term rather in the sense of civic peace, in opposition to *bellum* (2.14.26; 23.43), a revaluation of *otium* would have been quite in Cicero’s sense.

Some of Cicero’s arguments in defense of active politics might well have been written by Aristotle: the claim that there is a *natural* predilection for such engagement beyond what is useful and necessary: *ad hanc voluptatem ipsius naturae stimulis incitatur* (1.1.1, cf. 2.3); further, that the politician’s task is to increase the wealth and well-being of the community (l.c.); the argument that it is not sufficient to possess virtue without actualizing it; the notion that proper laws provide a proper education in civic virtues by rigorous insistence on *disciplina* and *mores*; and finally the notion that statesmanship is a capacity (*potestas*) that needs to be acquired by training. Many of those thoughts in Cicero’s proem might have been copied from the last chapter of the *Nicomachean Ethics*.³³

Yet, the most important aspect of Aristotle’s theory is missing in Cicero: the *teleological* aspect that completes the picture and explains why only in full

interaction with others the individual can find the *autarkeia* that guarantees fulfillment and happiness. If man can achieve his appropriate *ergon* only by cooperating in a community, then he is indeed born for citizenship and no further incentives have to be looked for. It is difficult to imagine that Cicero would not have made use of the conception of man's *natural citizenship* in the Aristotelian sense, had he known it. He should have made use of the *authoritas* of Aristotle in order to elevate the idea: *rerum civilium minime neglegendam scientiam sapienti* (1.6.11), in establishing the true sense of *otium*. Instead, he limits himself to a very general reference to philosophers who at least have served politics by their writings (1.7.12, cf. 3.3.4ff.), and mentions only the Seven Sages as politically active. Since he claims familiarity with some of Aristotle's political writings, Cicero must have confined himself to the more popular, nontechnical work.³⁴ The same, of course, should be true of whatever work by Theophrastus and Dicaearchus he used. It is not likely that they missed the essential point in Aristotle's conception; but what Cicero read must have been less than explicit about the intricate details of the teleological explanation.

III. JUSTICE, UTILITY, AND GREGARIOUSNESS

Cicero's definition of the state and its principal constituents has been attributed to various sources.

est igitur . . . res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquomodo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum ut ne in omnium quidem rerum adfluen[tia]*** (1.25.39).

Unfortunately the text breaks off here, but it seems that the following portion explained why mere necessity is not the force that keeps society together; even in perfect affluence we would prefer to congregate rather than live alone.

Some experts have derived this definition of the state from the Stoic conception: *plēthos anthrōpōn en tautōi katoikountōn hupo nomou dioikoumenōn*. They wanted to derive even the etymological play from the Greek *plēthos*.³⁵ Against this it has been pointed out, with quite some plausibility, that the Stoic definition sounds itself like an adaptation of the famous Aristotelian formula *hē gar polis plēthos estin ou to tuchon alla pros zoēn autarkes* (7.8 1328b16, 3.1 1274b41). Furthermore, while the Stoic definition is rather short and depicts man as passive: *hupo nomou dioikoumenōn*, it is conspicuous that all of Cicero's additional qualifications point at Aristotle: the *iuris con-*

*sensus*³⁶ as well as the gregariousness even if there is no need,³⁷ and the denial that societies are founded on human weakness.³⁸

Admittedly, both Peripatetics and Stoics assumed that social ties are natural; but since Cicero attributes the theory in *De fin.* (5.23.66) explicitly to the Peripatetics, he must have regarded that school as the originator of the theory of the state as based on the community of *law*, community of *interests*, and a natural *sociability*: *sic hominis natura generata sit ut habeat quiddam ingenitum quasi civile atque populare, quod Graeci "politikon" vocant*. In the *De fin.* those elements are well worked together (*coniunctio confusioque virtutum*, 5.67) and are subordinate to the *summum bonum*, while in the *De re publica*, the three elements *iuris consensus*, *utilitas*, and *congregatio* are enumerated without any further elucidation of their relationship.³⁹

Cicero does not see here any necessity to work out the relationship of justice and utility, a problem that had occupied his Stoic-Academic-Peripatetic source of the *De finibus*.⁴⁰ If the definition in *De re publica* has a Peripatetic source, then this omission is easily explained. For in the *Politics* of Aristotle there is no opposition between justice and utility; they are virtually identical: *esti de to politikon agathon to dikaion, touto esti to koinēi sumpheron* (3.12 1282b17). Since man can reach his natural *telos*, namely self-sufficiency, only in a community, this kind of life is by nature best, and human reason is designed to work out "what is useful and harmful, that is to say the just and unjust" (1.2 1253a13ff).

In Cicero, however, both the teleological aspect and the concept of *autarkeia* are missing; the Aristotelian conception is, thus, left without its head. It seems that Cicero tried to give a summary without really working the essential elements together.⁴¹ Whether he already found this summary elsewhere is difficult to say. But since in connection with this question Aristotle himself refers to his exoteric writings for a more extensive discussion (3.6 1278b31), it stands to reason that one of them was Cicero's (ultimate) source. Most experts who share this view take it that the early *Politikos* is the most likely candidate.⁴²

The defenders of a *Stoic* source can rightly claim that there is quite some agreement on the essential constituents of the state, in the sense that for the Stoics life in a community was just as natural as it was for Aristotle. There is just one essential difference: for Aristotle mankind can find its *telos* only in a closely knit state, a *polis* that guarantees *eunomia*, not in just any kind of society, not in a nation (*ethnos* 1326b4), let alone in the whole world, as the Stoics' cosmopolitanism envisages. For this very reason Aristotle has no qualms about restricting citizenship to certain groups of people, nor about disfranchising the laborers and endorsing the enslavement of others. In *De finibus* Cicero, presumably following Antiochus, had praised a higher community of all mankind: *unam societatem hominum esse volumus* (5.23.67). As

will be seen, in *Resp.* 1 he is not nearly so magnanimous but much more in line with Aristotle.

IV. CONSTITUTION AND CITIZENSHIP

The discussion of the best constitution and the citizens' participation in government deserves special attention in our attempt to determine the question of Cicero's dependence on a Peripatetic source. For Stoic influence is not only less likely here anyway, but the conception of the *mixed constitution* is of Peripatetic origin. It seems clear that in one way or another, Book III of Aristotle's *Politics* can be regarded as the foundation of the whole discussion, even if Cicero did not have direct knowledge of it.⁴³ Once again, there are some omissions here. We do not find, for example, Aristotle's decisive definition of the degenerate constitutions (*parekbaseis*) in Cicero—namely, that such states are ruled for the benefit of the rulers, not the ruled. Instead, Cicero mentions two conditions, *cupiditas* and *iniquitas*; they are certainly found in Aristotle as well (*adikia* and *pleonexia*) but are not part of his formal definition.⁴⁴

The *criteria* used in Cicero's critique of the proper, nondegenerate, simple constitutions, however, are clearly of Aristotelian ancestry (1.27.43). He criticizes (good) kingship and aristocracy because in a kingdom the common people do not have a sufficient share in the administration of justice and deliberation, while in an aristocracy they do not have enough liberty. A closer look at the three criteria of *ius commune*, *consilium*, and *libertas* recalls immediately the two functions that define citizenship in Aristotle: *bouleuesthai kai krinein*,⁴⁵ and the definition of freedom as "participation in government."⁴⁶

That this agreement is not accidental—as one might think especially in connection with the vague and much used label of "freedom"—is confirmed by the interpretation of *libertas* that Cicero adds in his criticism of aristocracy: *vix particeps libertatis potest esse multitudo, cum omni consilio communi ac potestate careat*" (1.43). For it shows that freedom here is not to be taken simply in the negative sense of "freedom from," but includes positive rights, "freedom to." The latter agrees perfectly with the Aristotelian (in opposition to the Platonic) conception of liberty: if the citizens do not participate in government they are *atimoi*, they are excluded from the rights of honor (3. 5 1278a36),⁴⁷ and, thus, not really citizens: *politēs estin ho koinōnein exestin archēs*.⁴⁸

With Aristotle it is just the question *how much* of a share the citizens should have, and whether total equality can be just. This consideration plays also a prominent role in Cicero; there should be differentiation in rank and power, more distinction to the more distinguished! The criteria used to demarcate those differentiations, *axia*, *timē*, and *isotēs/anisotēs*, find their

exact counterparts in Cicero's notion of *dignitas* and the *aequitas/iniqua aequitas*.⁴⁹ There is, thus, perfect agreement between Aristotle and Cicero in their negative evaluation of egalitarianism.

But while Cicero starts with a profession of high respect for civic rights,⁵⁰ it then turns out that he does not quite manage to give proper content to *libertas* (2.32.56). For he does not share Aristotle's presupposition that the citizen's liberty rests on a share in political virtue that qualifies him to contribute to government. In Aristotle's *Politics* the free man, the *eleutheros*, is increasingly depicted as the *eleutherios*, the person who has undergone an education in the liberal arts.⁵¹ In Cicero it comprises every freeborn man.

One may object that Cicero regarded Aristotle's narrow restriction of citizenship as unrealistic for the Roman state and therefore avoided such considerations. This is no doubt true. But one would expect at least some hint of an appropriate modification of the Aristotelian model in Cicero, had he realized its implications, that is, that citizenship meant a share for everyone in all political functions.

In fact it turns out very quickly that for Cicero popular participation is little more than nominal and remains vague: *esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis* (1.45.69). For Cicero does not really concede any functions to the people, certainly not anything like Aristotle's "division of power" into magistrate, council, and law courts, and a possible share of the people at least in some of them. For this reason it is clear that "liberty" does not have the same meaning in Cicero as it did in his Aristotelian source. Cicero, the *Anti-Demokrat reinsten Wassers*,⁵² does not want to see the common people in the *boulē*, in the *dikastērion*, or in any office. Their liberty consists in equality before the law and in the right to say "aye" and "nay" in the public assembly. It is not quite clear whether Cicero did not regard the institution of the plebeian tribunate as something like a necessary evil.⁵³

The element of "social justice" that requires that every citizen be involved in the community to some degree is certainly not entirely missing in Cicero (assembly), but it definitely falls far short of the degree envisaged by Aristotle, and lacks his teleological justification. As Aristotle asserts, the state is not just a mutual nonaggression pact (3.9 1281a30), it has the function of a society based on mutual improvement wherein everyone should be able to develop his political talents to the benefit of everyone else (1280b5). This very feature is largely responsible for certain complications in Aristotle that are never quite resolved: in principle all citizens should participate in power, i.e. in ruling and being ruled in turn, but some are better than others and should be treated differently.⁵⁴

Cicero, as has been stressed repeatedly, does not proceed on the basis of such teleological conceptions nor on the notion of a "right" to participate in government. There is no mention of anything like the natural *entitlement* of

either the great statesman or of the little man to rule; Cicero confines himself to utilitarian considerations that predestine the former to rule and that give minimal rights to the *plebs*.⁵⁵ This suggests, once again, that he did not know the fully developed Aristotelian theory with all its encumbrances. Nevertheless, as we have seen, some of the basic Aristotelian criteria for the determination of citizenship are present, even to the point where they do not properly fit Cicero's own political scheme or square well with Roman political reality.

From what has been said it looks as if Cicero followed a Peripatetic source that largely avoided a discussion of the *metaphysical* underpinnings of Aristotle's political and ethical theory. For it seems that the author confined himself mostly to a discussion of different forms of constitutions. As will be seen more clearly in what follows, Cicero's main source must have been no longer as committed to the small community of the *polis* as Aristotle himself had been, but still shared other basic political values with Aristotle. All indications speak, thus, for a source from early Hellenistic times.

V. THE ANONYMOUS PERIPATETIC

Before we can turn to a guessing game, the question left aside earlier presents itself again: What speaks in favor of the assumption that Cicero used a Peripatetic source directly rather than gained access to their thought through someone like Panaetius, whom he mentions so prominently? So far we have seen only that some central concepts were of Aristotelian origin. A closer analysis of Book I of *De re publica* as a whole will show what speaks in favor of Cicero's immediate dependence on a Peripatetic treatise.⁵⁶

After the definition of the state and a rather compressed elucidation of its forms and origin (1.38-41), an extensive discussion and evaluation of the different forms of constitutions follows. It consists of two parts of rather different character. The first part (1.42-55) contains a lengthy depiction of the three simple constitutions—kingship,⁵⁷ aristocracy, and democracy—together with their perverted forms; it points out their weaknesses and strengths and justifies the claim that the *mixed* constitution is the best of all. The second part (1.56-64) contains Scipio's attempt to persuade Laelius of the superiority of kingship over the two other *unmixed* constitutions—aristocracy and democracy.

This *second* part consists of rather heterogeneous arguments patched together; it seems to be largely Cicero's own production.⁵⁸ For the arguments adduced in favor of monarchy are partly religious, partly philosophic in nature (1.57-8: the old faith in a ruler of the universe mixed with the Stoic world mind), they are followed by psychological and economic considerations (1.59-60: the monarchic rule of the mind over the affections; 1.61: the

competent administrator). Scipio ends with a eulogy of the old Roman kingship that is supposed to liberate it from the *odium* of tyranny.⁵⁹

The book concludes with a depiction of possible changes of the forms of states that Cicero compares here to a wild ball game where anyone can snatch the ball of power from anyone else: a tyrant from a king, aristocrats or democrats from the tyrant, oligarchs or a tyrant from those . . . (1.68). In face of this chaotic game the mixed constitution is praised as the most stable and long lasting, and Scipio promises to prove his point with the example of the development of the Roman state. This is the topic of Book II.

The character of the first part of Book I is quite different. After a short survey of the three simple forms of government (1.43-45) Scipio gives a positive evaluation of each of them (1.46-55). As Solmsen has pointed out convincingly,⁶⁰ these depictions follow the same scheme: Scipio does not speak in his own name but in that of anonymous adherents of those forms of government. In each case the advantages of the respective kind are pointed out and possible criticism is anticipated and met, while the flaws of the other forms are exposed.

Cicero seems, however, at one point to have intentionally departed from his source; for while his surveys at the beginning and end of this part include kingship, the text does not contain a discussion of kingship that corresponds to that of aristocracy and democracy. He must have preferred to add his own eulogy in the second part to the one he had found in his source without taking the trouble to change the framework provided by that source.⁶¹

I want to maintain that this first part has been taken over from a *Peripatetic* source without significant alterations by Cicero, except for the excision of the discussion of kingship. The main reason for this claim is that the criteria used in the evaluation of the different constitutions neither fit the Roman political situation very well, nor do they fully agree with Cicero's own political ideals, as has been shown above both for *liberty* and for *participation* in government, in the law courts or in the council. As the spokesman of democracy points out here, submission even to the best king or the most just aristocracy amounts to slavery; this is not an argument likely to occur to a Roman conservative.⁶²

Even if one considers that Scipio quite pointedly does not give his own opinion in those speeches, the un-Roman elements, which at times must sound embarrassingly critical of Roman political conditions, point to a Greek source, and a Greek source of an earlier time. "Nothing is sweeter than freedom; if it is not the same for all, it is none at all (1.47)!"⁶³ The denouncement of merely nominal liberty does not sit well with Cicero's later propaganda for a conservative ideal state; for in the speech in favor of democracy he criticizes an aristocracy under which the people are only nominally solicited for their votes but have part neither in the government nor in the council

nor in the law courts. For all these functions people are selected in accordance with distinction in birth and property.⁶⁴ Now, this condition does not apply to Rome *de jure*, but embarrassingly so *de facto*, and it exposes the unreality of Cicero's initial definition of citizenship.

There is more that does not fit well into the Roman perspective. Not even an ardent admirer of democracy could maintain in Rome that the government by a senate or by a king had never been of any duration (1.49). In addition, the examples given here of the Rhodians and Athenians show that we are way back in the past! It is also conspicuous that the spokesmen for aristocracy use the old argument of the inefficiency of distribution of offices by lot in a democracy (1.51), a practice unknown in Rome. The good Platonic/Aristotelian argument for an aristocracy of virtue and the disparagement of a false aristocracy based on *divitiae, nomen, opes* may reflect some of Cicero's own misgivings, yet it cannot have been welcome to Roman aristocrats. Nor does it fit Cicero's own conception of a class society where the distinctions of rank are rigorously maintained (cf. 1.53 and his approval of the Servian class-distinction, 2.22.39).

In view of this tolerance of such un-Roman elements, we can only speculate about what may have prompted Cicero to replace the original eulogy of kingship that he found in his source by one of his own making. There is an indication in the text, however, that gives us a clue. In the conclusion of the description of the simple forms of government he sums up what speaks most for each of the *three* forms (1.54-55), even though kingship has not been discussed yet. This summary must therefore be a remainder of the original conception. It is conspicuous that the *paternalistic* element is here emphasized as what is most praiseworthy in kingship. The text is, unfortunately, rather corrupt here, but the father-children relationship clearly gets high praise: *occurrit nomen quasi patrum regis, ut ex se natis, ita consulentis suis civibus et eos conservantis . . . sustentari unius optimi et summi viri diligentia*."—The *caritas* of the king is mentioned as his most attractive feature (*ita caritate nos capiunt reges*).

I suspect that it was the emphasis on *paternalism* that Cicero disliked in his source. For Cicero himself tries to stress the *rational* character of kingship. If there is one point where Cicero quite decidedly disagrees with *Polybius*, then it is with the latter's claim that the success of the Roman state was not due to rational planning (as was Lycurgus' construction of the Spartan state), but to trial and error: *ou men dia logou, dia de pollon agonon kai pragmaton* (6.10.10). Cicero, by contrast, emphasizes throughout his own history of Rome in Book II that the Roman success story was due to human foresight, even if it was not due to the genius of one man but of the whole series of founding fathers from Romulus on (2.1.2). Cicero in fact lets Scipio stress the rational element so much that Laelius draws attention to it (and thus mildly ques-

tions its justification): Scipio refers to a reason for what Romulus did by chance or necessity (2.11.22: *et illa de urbis situ revoces ad rationem, quae a Romulo casu aut necessitate facta sunt*. cf. 2.16.30).

To be sure, the paternalistic element is not missing in Cicero's account of Roman history either (2.8.14); but probably the idea connected with paternalism in his source displeased him, that is, that kingship is something old-fashioned and outmoded. For Cicero strives hard to liberate kingship, especially the Roman kings, from any association with the *primitive* and the *barbarous*. He mentions repeatedly that Roman kingship had come into existence not in the legendary grey dawn of mankind but during a time of enlightenment when Greece was already aging (1.37.59; 2.10.18), and that one can call it barbarian only if everything non-Greek is called by that name.

Such insistence on the enlightened character of Roman kingship presupposes that someone had suggested the opposite. And indeed, Aristotle does usually characterize kingship as a matter of the past and calls it *patrios* and *heroikos*.⁶⁵ It is likely that this view was shared by other early Peripatetics who did not yet have to accommodate their theories to Hellenistic kingships. This, at any rate, seems to me the best explanation why Cicero willfully departed from his source and installed his own somewhat patched-together eulogy of kingship that combines the sublime with the trivial (a reference to the Stoic world-mind with need for a one-man rule in the household).

Are these indications sufficient to make it plausible that Cicero directly adapted an early Peripatetic piece of text without an intermediary? As I have tried to show, Cicero did not perform his amalgamation without leaving traces of identifiable chunks.⁶⁶ Such traces also come to the fore when one takes a closer look at his somewhat wavering interpretation of the "cycle of constitutions." For Cicero employs really two models. First we have the simple "degeneration" or "cyclic model" that we find also in Polybius, where kingship gets perverted into tyranny, aristocracy into oligarchy, democracy into ochlocracy. This is introduced by Cicero in his short preview (1.44-45). Much later, after Scipio's eulogy of kingship, he switches to the "ball game model" (where anything may happen, 1.68). But immediately after that he seems, somewhat surprisingly, to return to the old model: *ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio* (1.69).

There is clearly some untidiness here, for Cicero does not seem to realize that the wild power-snatching of his ball game model is not immediately compatible with the orderliness suggested by the cyclic model that he had endorsed in 1.45: *mirique sunt orbes et quasi circumitus in rebus publicis commutationum et vicissitudinum*. Was the disorderliness already contained in Cicero's source or did he conflate two different sources?

To begin with, it must seem questionable that a Peripatetic work would contain the cyclic model at all, since Aristotle himself severely criticizes Plato

for the introduction of an *anakyklōsis*.⁶⁷ This may not be a decisive argument, however, for the term *anakyklōsis* may have become associated with any degeneration model even if no cycle was implied (as it already was not in Plato); in fact any passing around of power might have been called "circulation," and so Cicero, rightly, might not even have seen any contradiction here at all.

The untidiness seems to have yet another source, however, namely the somewhat complex picture in Aristotle himself that needs closer inspection. In the *Politics* Aristotle distinguishes between the concept of the *perversions* of constitutions, the *parekbaseis*, and the explanation for *actual changes* of the states, the *staseis* or *metabolai*.⁶⁸ Nowhere does Aristotle maintain that the actual *metabolai* follow the pattern of the *parekbaseis*, or that there is any necessary sequence. In subsequent times a certain confusion seems to have set in concerning this distinction for which Aristotle is to some degree responsible since he does not explicitly point out the crucial difference. Cicero's source, in all probability, presented the matter in a more schematic way than Aristotle himself had done, so that *anakyklōsis*, *parekbaseis*, and *metabolai* were brought into a closer context, without necessarily implying that the actual course of history always follows the same route. Cicero, then, inherited both schemes and obviously did not regard them as incompatible.

That the situation was confusing to some students of history can be seen from Polybius' treatment of the problem. For he seems to have cut the knot in frustration about the complicated discussions of the philosophers and their subtleties. Polybius assumed a simplified cyclical succession of the three simple forms of constitution and their perversions in the sense that this is the course history actually and necessarily takes, an assumption that must sometimes have collided with his historical sense (6.5.1ff).⁶⁹

Little can be said about the details of the *mixed constitution*, as it must have been recommended in Cicero's Peripatetic source, since he had supplanted it in Book II by his own description of the old Roman republic, which he regarded as the ideal mixed state. The *criteria* of evaluation, however, which were discussed above, allow us to conclude that the anonymous Peripatetic accepted (like Aristotle himself) a "division of power" in magistracies, (*archontes*), council (*boulē*), and law courts (*dikastērion*), and probably recommended that everyone should in principle have a share in all of the functions, depending on the "worthiness" of the candidate; the third class should at least have access to council and law courts.

Cicero, as can be concluded especially from his depiction and evaluation of the development of the Roman state in Book II, was much less liberal than his Peripatetic source and therefore recommended the return to the strict system of their ancestors that granted only as much power to the common people as is necessary for the preservation of social peace. Yet, it is clear that

he regarded this system of rule by the senate as a mixed constitution, as Polybius had done before him.⁷⁰

The description of the "circulation" of constitutions allows us, finally, to give an answer to the question why it is not likely that this part of Book I has gone through the hands of a *Stoic*. It makes no reference to anything like a *rational* course and order in historical development, let alone any divine plan or influence; this is, however, what one would expect in a Stoic treatment of the matter. The ball game model, by contrast, does not allow for the assumption that there is any rhyme or reason to the course of events. Here, once again, Cicero's depiction in the relevant part of Book I markedly differs from what we find in Polybius. For Polybius there is not only a natural circular development with a fixed course; there is also the conception of a natural course of growth, maturity, and decay (6.4.12).⁷¹ Of such a conception of an "organic development" we find no trace in the "peripatetic" part in Cicero. He only mentions a proclivity to slip into the perverted form that can be forestalled by a mixed constitution, since each class is firmly established in its place (1.45.69).

But not only does that contingent character of the envisaged development not square well with Stoic theories, it does not even fit too well into Cicero's own intuitions that elsewhere often betray Stoic influence: that there is some kind of divine order of the world, that the world is the place common to gods and mankind. Already the proem is a witness to that fact,⁷² and the *Somnium* could not have been written without the assumption of a divine order and influence. It must remain a matter of speculation why Cicero did not even try to modify the theoretical discourse on the forms of constitutions in that respect when he adopted it from his Peripatetic source. Was he too much of an empiricist as far as history goes? Or was he just somewhat careless at the beginning of his investigation in the conviction that the reader needed no more than an overall picture of the traditional theories to be prepared to acknowledge the superiority of the old *Roman* republic as the model of the best state?

It is now time to turn to the final question: Who was the Peripatetic on whom Cicero relies in his excursion into theory? The name of *Dicaearchus* has often been mentioned and he seems a plausible candidate since his *Tripoliticus* recommended a mixed constitution of the three simple types after the model of Sparta. Cicero, indeed, mentions the treatise in a letter to Atticus.⁷³ If I plead, rather, for *Theophrastus* then, this is not due to the fact that a goodly number of scholars are currently tracing his influence, nor because Cicero regarded him as his special friend. What weighs much more is the fact that Aristotle himself mentions, not without sympathy, in his *Politics* (2.6 1265b33) the conception of a mixed constitution that consists of three elements (in contrast to his own "polity"). Unfortunately he does not tell us

who the *hoi pleious mignuntes* (1266a4) were. Since he speaks in the plural he might, indeed, have both Theophrastus and Dicaearchus in mind.⁷⁴

But there is more that speaks for Theophrastus. He is mentioned twice as an important source at a rather prominent place in Cicero's *Laws* (3.5.13-14), with a reference back to the Greek sources of the *De re publica*. The most significant reference, however, is the one in the *De fin.* 5.11 that has already been mentioned above, where Cicero states that both Aristotle and Theophrastus had written a lot on the qualities of the statesman and the best kind of constitution. He emphasizes there that Theophrastus had gone more into the details concerning the problem *quae essent in re publica rerum inclinationes et momenta temporum quibus esset moderandum utcumque res postularet*. The admirer of Aristotle's *Politics* may wonder how anyone could have been more detailed than he was in Books IV to VI. But whatever Cicero may have read and known of Aristotle, this remark betrays a more detailed knowledge of the relevant work of Theophrastus. The topic described in the *De fin.* 5.11 seems to be a fair characteristic of what must have been contained in the source that Cicero used, without much alteration, in the first part of *De re publica* I. At least sections 42-55 should therefore be regarded as a (possibly somewhat truncated) translation of part of a genuine political work of Theophrastus.⁷⁵

NOTES

Because of the vast amount of publications on Cicero's *De re publica* references are given only to works that have been mentioned in the text or immediately used. For further information cf. the bibliographies by P.L. Schmidt, "Cicero *De re publica*: Die Forschungen der letzten fünf Dezennien," *ANRW* I,4, (Berlin/New York 1973) 262-333; W. Suerbaum, "Studienbibliographie zu Cicero's *De re publica*," *Gymnasium* 85 (1978) 59-88; K. Büchner, "De re publica," *Kommentar* (Heidelberg 1984) 538-46. Useful is also K. Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De legibus* (Wiesbaden 1983) 237-50.

1. For the history of the text cf. K. Ziegler, *M. Tullius Cicero, "De re publica"* (Leipzig 1964⁶), Praefatio; E. Bréguet, *Cicéron, La république* (Paris 1980), Introduction, 150ff. A brief introduction is to be found in C.W. Keyes, *Cicero, "De re publica"* (London/New York 1928) 9.
2. Cf. R. Stark, "Ciceros Staatsdefinition," *La Nouvelle Clío* 6 (1954) 56-69.
3. This interpretation has increasingly won adherents in recent years against the earlier assumption that Cicero wanted to display a political utopia. Cf. M. Fuhrmann, "cum dignitate otium, Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero," *Gymnasium* 67 (1960) 481-500; J. Kroymann, "Res publica restituenda," *Palingenesia* IV (1969) 245-66. P.L. Schmidt (above, introductory note) 320ff.; J. Sprute, "Rechts- und Staatsphilosophie bei Cicero," *Phronesis* 28 (1983) 150-76; R. Sharples, "Cicero's *Republic* and Greek Political Theory," *Polis* 5,2 (1986) 30-50.
4. 1.36.22: *sed neque iis contentus sum quae de ista consultatione scripta summi ex Graeciae sapientissimique homines reliquerunt, neque ea quae mihi videntur anteferre iis audeo.*

5. 1.8.13. The very fact that Cicero had toyed with the idea of staging the dialogue in his own time makes it clear that the alleged role of Rufus is a fiction.
6. Cf. H. Strassburger, "Der 'Scipionenkreis,'" *Hermes* 94 (1966) 60-72; J.E.G. Zetzel, "Cicero and the Scipionic Circle," *HStClPh* 76 (1972) 173-80 (he seems to overemphasize the "learned and literary side" to the detriment of the political relevance).
7. Cf. Cic., *Ad Qu. fr.* 3.5.1ff.
8. Cicero is much less ambiguous about his indebtedness to Greek sources in *De legibus* 3.5.13!
9. The *testimonia* that speak for such a writing are discussed in A. Schmekel, *Die mittlere Stoa* (Berlin 1892). His point of view has been shared by Pohlenz (*R.E.* XVIII 426,43ff s.v. "Panaitios"). Cf. also M. Schäfer, "Des Panaitios *anēr archikos* bei Cicero," *Gymnasium* 67 (1960) 500-17. For arguments against the existence of such a writing cf. K. Büchner, *Kommentar*, 118. A lot depends on the interpretation one gives to *ista*, *De leg.* 3.5.14. For the reference determines *what* has been treated by no other Stoic after Diogenes except by Panaetius.
10. This does not exclude the possibility that such a treatise existed but would only imply that Cicero used it with discretion.
11. For a discussion of passages that suggest that Cicero quite deliberately distances himself from Polybius' points of view cf. below, section V.
12. The question of Plato's influence on Cicero's project as a whole has been discussed extensively by V. Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero* (Berlin 1936); he does not, however, dispute the disagreements in particulars.
13. Because of the state of the text it is not clear whether Plato is to be banished from the state, as A. Mai assumed; cf. Büchner, *Komm.* 317, P.L. Schmidt (above, introductory note) 310.
14. V. Arnim regards it as a fragment from Chrysippus (*SVF* III, 82). Cf. *De fin.* 4.3.7: *mundum hunc omnem oppidum esse nostrum*, and Cicero's ridicule of the attempt to persuade the inhabitants of Circei that the whole world is their community.
15. It does not seem that Cicero ever consulted the Old Stoics directly; cf. Schmekel for *De leg.*, 61-3.
16. The question of the trustworthiness of such claims is made more complicated by the fact that Cicero in *De fin.* largely relies on Antiochus.
17. Another "dark horse" is Posidonius, for whom H. Strassburger has tried to make a strong case, "Poseidonios on Problems of the Roman Empire," *JRS* 55 (1965) 4-53. For chronological reasons Cicero could not refer to him in the text. For a brief discussion of the controversy cf. E. Bréguet, l.c. Introduction, 115-25.
18. Cicero mentions in 55 BC (*Ad Att.* 4.10.1) that he "devoured" the library of Faustus which had been the property of Appellion of Theos and contained the esoteric writings of Aristotle and Theophrastus.
19. 3.8.12: *de ipsa iustitia quattuor implevit sane grandis libros*. We do not know which report of the speech of Carneades Cicero had as his source.
20. Cf. *Ad Qu. fr.* 3.5.1 on Aristotle's style: *Aristotelem denique quae de re publica et praestanti viro scripsit ipsum loqui*. In connection with his work on *De re publica* cf. *Ad Att.* 4.16.2: *iis quos exoterikos vocat*. On Dicaearchus cf. *Ad Att.* 2.2.2: *magnum acervum Dicaearchi mihi ante pedes exstruxeram. o magnum hominem!* He mentions his descriptions of Pellene, Corinth and Athens; cf. also 2.12.3 and Atticus' own admiration for Dicaearchus. Cicero mentions that he took over the whole geographical description from him: *istum ego locum totidem verbis a Di-*

- caearcho transtuli* (l.c. 6.2.3). On Theophrastus cf. *Att.* 2.3.4 where he requests his *peri philotimias* and 2.9.2 where he claims to have learned something from him on the weighty subject of political instability.
21. For the catalogue of Aristotle's writings see D.L. 5.22-27, and for that of Theophrastus see 5.42-50. There is an abundance of writings that would serve the purpose (cf. also the writings of Demetrius of Phaleron, V,80-81 and Heraclides Ponticus V,86-8). For a discussion cf. A.J. Podlecki, "Theophrastus on History and Politics," *Theophrastus of Eresos*, Rutgers University Studies in Classical Humanities II, W.W. Fortenbaugh et al., eds., (New Brunswick, NJ: Transaction, 1985) 231-49.
 22. Cf. R. Stark, *Aristoteles-Studien, Zetemata* 8 (1954); "Ciceros Staatsdefinition," *La nouvelle Clío* 4 (1954) 56-69; O. Gigon, "Studien zu Ciceros *de re publica*," *Die antike Philosophie als Masstab und Realität* (Zürich 1977) 208-355. Precise references esp. to Aristotle's *Politics* are given in G.H. Sabine and S.B. Smith *On the Commonwealth. Marcus Tullius Cicero* (Columbus, Ohio 1929).
 23. It should be mentioned that Cicero here follows the polemics of Antiochus!
 24. K.v. Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity* (N.Y. 1954) 82; Cf. also G.E.D. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum* (Amsterdam 1968).
 25. Cf. *EN* 8 1178b5 *hē anthrōpos esti . . . deēsetai tōn toiotōn pros to anthrōpēusthai*; 9 1181b15 *hē peri ta anthrōpeia philosophia*. An example of a change of mind between *EN* and *Politica* is his preference for public (*Pol.* 8.1 1337a22) over private (*EN* 10.9 1180b7) education. That there is at least a change of *perspective* in *Pol.* is indicated in 7.2 1324a22, where Aristotle determines that it would be a *parergon* here to discuss individual happiness; F. Solmsen "Leisure and play in Aristotle's ideal state," *Rhein. Mus.* 107 (1964) 193-220 regards Aristotle's position as oscillating and ambiguous (196).
 26. Cf. *Pol.* 7.3 1325b16.
 27. *Pol.* 7.13 1332a9 *phamen de energeian kai chrēsīn aretēs teleian . . . hai de epi tas timas kai tas euporias haplōs eisi kallistai praxeis*. In ch.14 1333a25 Aristotle refers to the subdivision of the soul's rational part, but if there is any preference it is at best implicit. The "noble actions" towards which the statesman must educate the citizens are certainly not confined to theorizing nor, as some scholars assume after Solmsen (above, note 25) to "cultural activities" for this would mean the neglect of the best practical faculty, the political.
 28. The sketchiness of Aristotle's prescriptions makes it difficult to determine which activities are *kala*, and which are only useful and necessary. That he saw the difficulty himself is indicated in 7.14 1333a9 where he suggests that the noble or "toilsome" character of the same action depends on the *telos*.
 29. The main focus of criticism is Sparta (1334a22; 40; cf. also 2.9 1271b5).
 30. Cf. *Pol.* 1.2 1253a1: *hē de antarkheia kai telos kai beltistos*. Cf. also 3.6 1278b19.
 31. Aristotle himself refers to his "exoteric" writings (*Pol.* 7.1 1323a22) for a satisfactory discussion of the question of the "best life." This must have been the *locus classicus* for Theophrastus and Dicaearchus as well as later authors. Concerning Cicero's knowledge one cannot help agreeing with O. Gigon (above, note 22) 313: "Man müsste wissen, welche die Tragweite der beiden bekannten Briefstellen eigentlich ist . . .". For an interpretation that takes the possible metaphysical background (the divine status of the theoretical intellect) of the controversy into closer consideration cf. W.W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts* (Amsterdam 1984), L42, 202-204.

32. On "otium" in Cicero cf. Ch. Wirszubski, "Cicero's *Cum Dignitate Otium*: A Reconsideration," *JRS* 44 (1954) 1-13; see also: P. Boyancé, "Cum Dignitate Otium," *REA* 43 (1941) 172-191; M. Fuhrmann, "Cum dignitate otium—Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero," *Gymnasium* 67 (1960) 481-500. The translation "leisure" is a rather unfortunate translation for both *scholē* and *otium* since it suggests inactivity rather than the occupation appropriate for a gentleman.
33. The arguments must have become something of a commonplace in any protreptic writing. So no direct influence by Aristotle on Cicero is suggested. Cf. O. Gigon (above, note 22) 285ff.
34. There is, in fact, no need to assume any particular writing as the immediate source for Cicero's introduction; since he was personally very much concerned with the problem of political abstinence, the arguments may have accumulated in his mind for many years.
35. Cf. Büchner, *Kommentar* 123. Whether the etymology *res publica*—*res populi* is due to Varro or Cicero's own ingenuity, the relation between the two Latin words is so close that no further sources need to be assumed.
36. Cf. *EN* 9.6 1167a22ff *homonoia*; and 8.9 1160a11 *politikē koinōnia*. *Pol.* 1.2 1253a38 *hē gar dikē politikēs koinonias taxis estin*. . . . The parallels are discussed by R. Stark (above, note 2) 340f.
37. Cf. *Pol.* 3.6 1278b20: "Hence men have a desire for life together, even when they have no need to seek each other's help. Nevertheless, common interest too is a factor in bringing them together, in so far as it contributes to the good life of each."
38. *De re pub.* 25.39: *eius autem prima causa coeundi non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio*. Cf. Fritz Steinmetz, "Staatengründung—aus Schwäche oder natürlichem Geselligkeitsdrang?" *Palingenesia* IV (1969) 181-199, esp. 186, 199. Steinmetz discusses the question of a dependency of Panaetius on Aristotle.
39. Cicero indicates clearly that he gives only a *summary* and leaves out details to avoid the *odium* of a schoolmaster (24.38 *tamquam magister*). Caution is therefore indicated in attributing particular views to him such as the dismissal of the notion that the union of male and female is the beginning of the state. He only says that he does not want to go that far back (*ibid.*).
40. Cf. Schmekel, *Die mittlere Stoa* 19ff; v. Fritz (above, note 24) 57.
41. On the "organic" conception of the state, cf. *Pol.* 1.2 1253a18ff: "It is clear then that the state is both natural and prior to the individual."
42. W.L. Newman *The Politics of Aristotle* III 189: "possibly to the *politikos* and the *peri basileias*."
43. G.J.D. Aalders in his *Political Thought in Hellenistic Times* (Amsterdam 1975) points out that Aristotle's *Politics* was far more influential in Hellenistic times than has commonly been assumed. Cf. 38n127: "From the references to the *Politics* in the preceding pages it appears that the influence of the third book upon this literature has been remarkably great. I can offer no explanation for this preponderance of *Politics* III." The remarkable fact would find its natural explanation if there existed a widely read exoteric writing that Aristotle himself used as the basis of *Pol.* III.
44. Cf. *Arist. Pol.* 3 1279b17-20: "... while those that regard only the good of the rulers are all wrong and deviations from the proper constitutions." Cicero accepts the *parekbasis* theory in Book 1 (cf. 1.45.69 *contraria vitia*), in Book 3.31.43 he

- explicitly corrects himself and refuses to regard the perverted states as communities at all. It is likely that he here follows a Stoic source.
45. Aristotle time and again stresses the importance of participation to *metechein kriseōs kai archēs* (3.1 1275a22); cf. b19 et passim.
 46. 3.4 1277b7: *tōn homoion kai tōn eleutherōn politikē archē*; 6 1279a30: "the state is the community of the free." On freedom in Cicero cf. J. Kroymann, "Res publica restituenda," *Palingenesia* IV (1969) 245-66, esp. 259.
 47. *kai hote legetai malista politēs ho metechōn timōn*. Cf. Newman (above, note 42) ad loc. "The transition was easy for Greeks from the idea of exclusion from office to that of being dishonoured." Cf. 3.10 1281a31: "For we say that offices are honors; but if the same hold rule all the time the others necessarily are dishonored." That this destabilizes the state is pointed out in 3.11 1281b28.
 48. 3.5 1277b34.
 49. On the necessity for distinction according to merit: *kata to ergon*, cf. *Pol.* 3.5 1278a19; 3.11 1281b39ff. Cicero's attitude is confirmed in *De off.* 1.14.42: *ut pro dignitate cuique tribuatur, id est enim iustitiae fundamentum*.
 50. That this profession does not reflect Cicero's own convictions is recognized by Wirzubski, *Libertas as a Political Idea at Rome* (Cambridge 1950); he maintains that this conceptions is "obviously Greek in origin, and probably purely literary in purpose."
 51. Cf. *Pol.* 7.3 1325a19; 3.13 1283a25; the self-sufficient state allows the citizens to live *scholazontes eleutheriōs hama kai sōphronōs* (5 1326b31).
 52. A. Heuss, *Ciceros Theorie vom römischen Staat*, Nachr. Akad. Wiss. (Göttingen 1975) 202-272, 271n11. Heuss discusses extensively why neither the *ius provocationis* nor the appeal to the *tribunus plebis* constitutes a participation in government. Wirzubski (above, note 32) 14 speaks of a "lowest level of political rights."
 53. 3.33.57. There is uncertainty as to the precise meaning of the text: *in quo defuit fortasse ratio, sed tamen vincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem*. *Prima facie* it looks as if *ratio* is against more power to the people, but K. Girardet, "Ciceros Urteil über die Entstehung des Tribunats als Institution der römischen Verfassung," *Bonner Festgabe f. J. Straub* (Bonn 1977) 179-200, has tried to work out a more democratic reading of the text. At any rate, one has to agree with J. Sprute (above, note 3 163) that the people have only a *Mitwirkung* in government, not a *Mitbestimmung*.
 54. There is especially the problem of the "divine man" who is so superior that he should rule over everyone else: *Pol.* 3.13 1284a3-17; b25-34; 3.17 1288a15-32; 7.3 1325b10-14; 7.14 1332b16-23.
 55. Cf. *Resp.* 3.33.57: *nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris . . . et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae servari statum*. Cf. Aristotle *Pol.* 3.11.1281b28: the people are *phoberon* if they do not have enough of a share.
 56. My interpretation has come to similar results as F. Solmsen in his article: "Die Theorie der Staatsformen bei Cicero *De re publica* I," *Philologus* 88 (1933) 326-41. His considerations are based more on style and composition than on the analysis of the political conceptions themselves.
 57. It has been remarked by many interpreters that the eulogy of kingship has been "displaced" by Cicero. The attempt by Büchner to interpret 1.50 as its remnant ("Die beste Verfassung," *SIFC* 26 (1952) 37-140), has been convincingly criticized by J. Kroymann, "Die Stellung des Königtums im I. Buch von Cicero's *Staat*," *HStC1Ph* 63 (1958). Büchner still maintained his position in his *Kom-*

- mentar* (without mentioning Kroymann) and has been followed by E. Bréguet (above, note 1) I 228; 270.
58. Already the style is very different. Instead of a monologue we have a vivid dialogue. Cf. Gigon (above, note 22) 246; M. Schäfer, "Des Panaitios *anēr archikos* bei Cicero," *Gymnasium* 67 (1960) 500-517, claims that Cicero's praise of kingship echoes almost verbatim what Isocrates says in his *Nicoles*, but the similarities seem in fact rather superficial.
 59. Cicero suggests that only the bad rule of Tarquinius Superbus caused the Roman enmity against kings (1.62; 64). Cicero's predilection for monarchy (as the best of simple forms) is marked throughout Book II, and in the *Somnium*. It has given rise to speculations about his envisaging an Augustean monarchy. On this controversy cf. P.L. Schmidt (above, introductory note) 326-332. Cicero is quite firm, however, concerning the desirability of limited consulship and limited dictatorship. If anything, his preference for kingship reflects a disaffection with aristocracy.
 60. Cf. Solmsen (above, note 56) esp. the schema on 326-7 and the stylistic observations.
 61. This is true only for the praise speeches for aristocracy and democracy themselves. I feel less confident about the introductory and final summaries (1.42-45, 69). More will be said about them below.
 62. Cf. Cicero's praise of the Rhodian democracy in 3.35.48. It is interesting that Aristotle also reports the recommendation of democracy in indirect speech ("they constantly say"), *Pol.* 6.2 1317a40ff.
 63. Cf. Aristotle's distinction between freedom in the sense of equality: *tēn kata to ison*, and not being ruled by anyone: *to mē archesthai*, *malista men hypo mēdenos* (6.2 1317b2-17). He seems to report the same slogans of radical democratic propaganda that Cicero found in his source.
 64. Both Aristotle and Cicero (2.22.39-40) support class distinctions and privileges in accordance with the tax classes, even though both agree that "virtue" is also necessary. Cicero even admits occasionally that the people's participation is something like a fig leaf (2.31.55) and one cannot help wondering whether he quite noticed the full impact of this admission.
 65. The outdatedness of kingship is due to its *paternalistic* aspect in the literal sense. Aristotle depicts the king as the head of an enlarged household (*Pol.* 1.1 1252a13; 1.2 1252b21 "that is why at first the cities were ruled by kings"; 1.12 1259b10 "the rule of the father over the children is royal"; 3.15 1286b8). The constitutional state, by contrast, is defined by participation in power.
 66. Cicero may, of course, have quite intentionally left the chunks intact (besides the excision of the speech on kingship), under the assumption that the explicit ascription of the arguments to proponents of the respective forms of government indicated that he did not agree with their views. He may have regarded the anachronisms and what amounts to criticism of Roman political reality as insignificant. A certain insouciance in that respect is displayed, for example, in his defense of the justice of the Roman empire in 3.12.20ff. that Lactantius found so sorely deficient (20.31, —*Inst.* 5.16.5-13).
 67. *Pol.* 5.12 1316a5; 29. Aristotle even admits as much as that there is no cycle in Plato: "Moreover, he stops at tyranny and does not say whether or not it will suffer change, nor, if it does, what will cause the change, and into what sort of constitution." The "cycle" comes in only because Plato speaks in *Rep.* 546A of the fact that there is a cycle of birth and death for every living organism (*peritropai hekastois*

- kuklōn periphoras sunaptousin*). Whether or not Aristotle willfully misread Plato, he seems to have founded the myth of the cycle of constitutions. Cf. v. Fritz (above, note 24) 67: "... cycle theories of all kinds abound in antiquity."
68. Aristotle at one point depicts a natural sequence (*Pol.* 3.15 1286b8-21) without insisting on its necessity. He does not regard the *metabolē* into the perverted form as the most likely one (5.12 1316a18-20).
69. For a discussion of Polybius' theory and its possible sources cf. F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius* vol. I, (Oxford 1957) 643ff. "In the form in which he presents it, the cycle has so many traditional elements that the immediate source is probably past recovery," 644.
70. The justification is discussed by v. Fritz (above, note 24) 124ff; 184ff.
71. Cf. v. Fritz (above, note 24) 90ff.
72. As mentioned above, the proem need not have followed any source very closely. The spirit of the argument, that the observation of nature and the engagement in politics can supplement one another, seems certainly Stoic.
73. *Ad Att.* 13.32.2: he cannot find the book and asks Atticus to send it to him. The letter is from 45 B.C. but that does not mean that Cicero had not seen it before. The passage in *Resp.* 2.23.42: *hoc triplex rerum publicarum genus*, is often regarded as a reference to the *Tripoliticus*. But since Aristotle already knows of a whole group of people who believed in a mixed constitution of three elements this is not conclusive at all. Cf. Walbank (above, note 69) 639ff.
74. We do not know the exact dates of Dicaearchus nor how likely it is that Aristotle knew his work. Aristotle certainly would be familiar with Theophrastus' political ideas. "There are, indeed some who say that the best constitution is composed of a mixture of all types and who therefore praise the Lacedaemonian. Some of these say that it is made up out of oligarchy, monarchy, and democracy" (*Pol.* 2.6 1265b33).
75. For a discussion of Theophrastus' political and historical work cf. Podlecki above, note 21.

6

Das Problem Theorie-Praxis in der Peripatos-Rezeption von Ciceros Staatsschrift

Reimar Müller

Ciceros Staatsschrift bildet den Höhepunkt in einem Prozeß geistiger Auseinandersetzung, in dem Elemente griechischen Denkens dafür erschlossen wurden, Grundzüge der gesellschaftlichen Entwicklung Roms zu analysieren, historische Zusammenhänge zu erkennen und künftige Entwicklungen *auch* mit den Mitteln philosophischer Theorie zu beeinflussen. Diese Versuche haben ihre Wurzeln in der frühen Krise der römischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 2. Jh. v.u.Z. So erscheinen die Namen Panaitios und Polybios keineswegs zufällig als Hauptbezugspersonen im Einleitungsgespräch des 1. Buches von *De rep.* (34). Die stark akzentuierte Nennung dieser Namen ist nur *ein* Zug in der schriftstellerischen Strategie, deren sich Cicero bedient, um am Beispiel der Krise des 2. Jh. Grundprobleme seiner eigenen Zeit modellhaft zu diskutieren. Hier Schlußfolgerungen im Sinne einer lange Zeit dominierenden "Quellenforschung" zu ziehen, hat sich als Irrtum mit sehr nachteiligen Folgen für das Verständnis dieser Schrift Ciceros erwiesen—wie manche andere Versuche, ein höchst komplexes Gebilde situationsbezogener Auseinandersetzung mit dem griechischen Erbe auf einfache Formeln zu reduzieren: mögen statt Panaitios nun die Namen Poseidonios oder Antiochos erscheinen.

Aber auch Versuche, Ciceros Gedanken einfach mit der Marke "römisch" zu versehen, können in die Irre führen, weil sie Faktoren übersehen, die Ciceros in der Tat oft dezidiert römisch bestimmte Entscheidungen mit prägen: ein Bezugsfeld geistiger Muster und Modelle, die Cicero in der griechischen Philosophie in Fülle zu Gebote standen

und deren er sich in freier Verfügung bediente, um Probleme zu bewältigen, die aus seiner eigenen gesellschaftlichen und individuellen Situation erwachsen waren. Einem dieser Fragenkomplexe, die sich mit großer Konstanz durch Ciceros Leben und Denken hindurchziehen, der Relation von Theorie und Praxis, möchten wir uns zuwenden, weil gerade hier die Vorleistungen des Peripatos sehr intensiv und die Art der Verarbeitung für Ciceros Position im Umgang mit diesem Erbe charakteristisch scheinen. Wir haben uns mit diesem Thema bereits früher in einem weiteren Rahmen auseinandergesetzt.¹ Wenn wir es erneut aufgreifen, dann ange-regt durch zwischenzeitlich erschienene Untersuchungen, von denen die von G. Pfligersdorffer, O. Gigon, H.-Theodor Johann und K. Girardet genannt seien,² vor allem aber, weil es für Ciceros Art, griechisches, speziell peripatetisches Gedankengut zu rezipieren, geradezu paradigmatisch erscheint.

In Ciceros überaus kunstvoll komponierter Staatsschrift zieht sich das Thema Theorie-Praxis in mannigfachen Abwandlungen, von unterschiedlichen Seiten beleuchtet, aber letztlich einer großen Gesamtkonzeption untergeordnet, durch das gesamte Werk: vom Proömium und Einleitungsgespräch des 1. Buches über die methodologischen Erwägungen zum Verhältnis von Idealstaat und Geschichtlichkeit des Staates im 2. Buch, das Proömium des 3. Buches, die Gedanken über den *rector rei publicae* im 5. Buch bis zum *Somnium Scipionis*. Zu wenig beachtet in der bisherigen Forschung scheint die Tatsache, daß Cicero hier an einem neuen Gegenstand ein altes Thema exemplifiziert: eben das Verhältnis von Theorie und Praxis, wie es am Beispiel von Philosophie und Rhetorik in seiner Schrift *De or.* bereits eine konstitutive Rolle gespielt hatte. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Das Proömium des 1. Buches steht bekanntermaßen ganz und gar im Zeichen unseres Themas. Um so erstaunlicher, daß in der Literatur gerade hier mancherlei Zweifel, Unsicherheiten und Fehldeutungen zu beobachten sind. Das Proömium hat zwei gedankliche Schwerpunkte, die darauf abzielen, diese staatstheoretische Schrift im Leben der zeitgenössischen römischen Gesellschaft gewissermaßen zu positionieren: 1. Soll eine Schrift dieser Art überhaupt sinnvoll erscheinen, dann müssen auch die letzten Zweifel am Sinn aktiven Eingreifens in das politische Leben beseitigt sein; 2. soll man Cicero als den richtigen Mann für die Bewältigung einer solchen Aufgabe akzeptieren, dann empfehlen sich bestimmte Überlegungen über das Verhältnis von politischer Praxis und staats-theoretischem Denken. Für beide Themen wären rein römisch akzentuierte Antworten denk-möglich und ausreichend gewesen, aber Cicero verschmähte es nicht, mit griechisch vorgeprägten Argumenten zu arbeiten. Für beide Themen gab es einen philosophischen Vorlauf (so wurde ja

das Problem der *bioi*, der Lebensformen, von allen hellenistischen Schulen lebhaft diskutiert³), aber die Einzelanalyse der Ciceronischen Argumentation zeigt eine besonders ausgeprägte Affinität zum Peripatos. Angesichts der zentralen Bedeutung, die die Frage für Aristoteles und seine Schule gehabt hat, kann die Intensität dieser Auseinandersetzung bei Cicero nicht überraschen. Sie betrifft nicht nur die besondere Zuspitzung, die die Frage in der uns im einzelnen nicht bekannten Debatte zwischen Dikaiarch und Theophrast über den Vorrang von *bios praktikos* bzw. *bios theōrētikos* gefunden hat,⁴ sondern auch gedankliche Ansatzpunkte, die sich bereits bei Aristoteles selbst finden, wie vor allem O. Gigon überzeugend dargelegt hat.⁵ Daß es nicht *nur* um eine Auseinandersetzung mit den Gegenpositionen des aristotelisch-theophrastischen *bios theōrētikos* oder des epikureischen *bios hēdonikos* geht, hat man zu Recht betont,⁶ dabei freilich gelegentlich übersehen, daß deutliche Spuren beider Positionen *auch* im Proömium vorhanden sind.⁷ Eine Einzelinterpretation ist hier nicht möglich, aber einige Grundzüge sollen doch aufgezeigt werden. Daß sich Cicero auf Beispiele römischer Geschichte beruft, kann nicht überraschen. Daß er zunächst gut römisch klingende Sätze über den Drang des Menschen nach *virtus*, über den Dienst am Staat als höchste Betätigung der *virtus* und über den Unterschied von *virtus* und *ars* (*aretē* und *technē*) in gedanklichen Bahnen vollzieht, die von griechischen, hier peripatetischen, Denkstrukturen geprägt sind, ist als gesichertes Ergebnis der Forschung zu betrachten. Wir wollen uns vor allem dem aus unserer Sicht bemerkenswertesten Einzelzug in Ciceros Argumentation zuwenden: dem Primat staatsmännischer Praxis vor den Möglichkeiten philosophischer Theorie im Hinblick auf historisch-genetische Priorität, soziale Effizienz und Rang in der Hierarchie gesellschaftlicher Werte.

Erste Behauptung: Wovon die Philosophen nur sprechen, das setzen die Staatsmänner in die Tat um: *et earum ipsarum rerum quas isti in angulis personant, reapse non oratione perfectio* (I 2). Cicero kann sich für einen solchen Primat staatsmännischer Praxis vor philosophischer Theorie offenbar auf Entwicklungen berufen, die sich im griechischen Denken selbst vollzogen haben: die sich in Platons "Gorgias" widerspiegelnde sophistische Debatte über die rein propädeutische und dienende Funktion der Theorie im Dienste der Praxis (von Cicero angedeutet durch den Bezug auf das Philosophieren im stillen Winkel der Schule nach Gorg. 485D); die ganz entsprechende Position des Isokrates (bei Cicero allgegenwärtig in *De or.*); die Polarisierung innerhalb des Peripatos, die zur bekannten Abkehr Dikaiarchs von Aristoteles' Primat des *bios theōrētikos* führte. Die Antithese *reapse non oratione perfectio* (*erga—logoi*) zeigt, daß hier an älteste Elemente griechischer Wertvorstellungen angeknüpft werden konnte, daß ferner der Bezug auf die *oratio* sich bestens zu einem

der wenigen Dikaiarch-Fragmente fügt, nach dem es bei den Alten das *logōi philosophein* nicht gegeben habe, erst im Laufe der Zeit die Philosophie aus einem Instrument *sittlichen Handelns* (*kalōn ergōn epitēdeusis*) zu einer Kunst populärer Worte (*logōn ochlikōn technē*) geworden sei (Fr. 31 Wehrli).

Zweite Behauptung: Die praktisch-geistige Leistung des Staatsmanns geht der theoretischen Spekulation voraus und nimmt sie im Kern vorweg: *nihil enim dicitur a philosophis quod quidem recte honesteque dicatur, quod <non> ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt* (I 2). Auch hier haben wir ein rein römisch geprägtes Vorspiel in *De or.*: ... *sive quem praepotens ista et gloriosa philosophia <delectat> —dicam audacius—hosce habet fontes omnium disputationum suarum, qui iure civili et legibus continentur*—folgt ein Hinweis auf das 12-Tafelgesetz, das die Bibliotheken aller Philosophen an Autorität und Nützlichkeit überrage (*De or.* I 193. 195).⁸ Wir können aber neben diesem genuin römischen Bezug griechische Gedanken über das Verhältnis zwischen geistig-praktischer und geistig-theoretischer Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, über vorthoretisches und theoretisches Denken in der Philosophie ebenso wenig übersehen, wie es offenbar Cicero getan hat. Offenkundig hatte sich die Diskussion im Peripatos über den Vorrang der Lebensformen mit der Frage nach den *Ursprüngen* philosophischen Denkens und nach dem maßstabsetzenden Charakter dieser Anfänge verbunden. Wie W. Jaeger gezeigt hat,⁹ war es Dikaiarch, der in den Sieben Weisen als Repräsentanten frühen Denkens *synetous de tinas kai nomothetikous* sehen wollte (Fr. 30 Wehrli), wobei *nomothetikoi* ja unmittelbar Ciceros *a quibus iura discripta sunt* entspricht.

Dritte Behauptung: Der Staatsmann und Gesetzgeber erreicht eine wesentlich höhere Zahl von Menschen, und zwar mit einer zwingenden Gewalt, die dem Wort des Philosophen abgeht (I 3). Natürlich wäre es Aristoteles nicht eingefallen, diesen Gedanken zugunsten eines Vorrangs der staatsmännischen Praxis über die Theorie zu verwenden, und dennoch war auch hier durch das Schlußkapitel der *Nikomachischen Ethik* über die zwingende Gewalt der Gesetzgebung gegenüber den begrenzten Möglichkeiten der Philosophie der Boden bereitet, wenn man es darauf anlegte, zu extremen Schlußfolgerungen zu gelangen. Daß dahinter die uralte griechische Tradition von den Gesetzen als Erziehern (man denke etwa an Protagoras im gleichnamigen Dialog Platons¹⁰) steht, brauchen wir nur anzudeuten.

Wir sehen uns also im Proömium des 1. Buches von *De rep.* einem Traktat über den Vorrang des *bios praktikos* gegenüber, der in facettenreicher, den Beweiszielen Ciceros angemessener Weise zu beweisen sucht, daß der praktischen Existenzform des Staatsmannes höchste gesell-

schaftliche Effizienz und Dignität zukommt. Die Beweisführung erfolgt in allen wesentlichen Punkten mit Mitteln, die mehr oder minder deutlich peripatetische Färbung verraten, wobei die alte Vermutung, daß wir es vor allem mit Dikaiarchs Transformation der peripatetischen Schultradition zu tun hätten, voll in Geltung bleibt.

Nun gehört es zu den großen Vorzügen der Staatsschrift, in denen sich Ciceros literarische Meisterschaft bewährt, daß in dialektischer Antithetik im 1. Buch auch die Gegenposition in ihrem vollen Gewicht vorgeführt wird. Dieser Aufgabe unterzieht sich, in Anwendung des von Cicero so geliebten Prinzips *in utramque partem disserere*, Scipio mit seiner Rede im Einleitungsgespräch (I 26-29). Die Philosophie erscheint nun—ganz im Gegensatz zum Proömium—nicht mehr als Mittel für unmittelbar praktische Zwecke. Vielmehr dient sie, in genuin aristotelischer Weise die menschliche Existenz in größere Zusammenhänge einzufügen, die nach *absoluten Maßstäben* zum höchsten Grad der *eudaimonia* führen, sofern sie dem göttlichen Anteil am Wesen des Menschen Geltung verschaffen: kontemplative Versenkung in die ewigen Gesetze des Kosmos. Hier begegnen uns zentrale Kategorien der Aristotelischen Begründung des *bios theōrētikos*: die Unterscheidung von Selbstwerten (*di' hauta agapōmena*) und Gebrauchswerten (*di' heteron agapōmena, anankaia*);¹¹ die Deutung des *theōrein* als eine, und zwar die höchste, Form des *prattein*;¹² die Auffassung, der Geist könne sich in letzter Instanz mit nichts höherem befassen als mit dem, was göttlich ist.¹³ Es soll uns hier nicht weiter beschäftigen, daß in der Fortführung des Gesprächs, in einer Erwiderung durch Laelius, diese Position einer stark relativierenden Kritik unterzogen wird. Eine wirkliche Synthese auf höchster Ebene erfolgt erst im *Somnium*, und von ihr wird noch zu sprechen sein.

Kehren wir noch einmal zu der für die Staatsschrift fundamentalen Frage nach den realen Möglichkeiten einer politischen Theorie in einer Zeit zurück, in der die Bedingungen für die unmittelbare Einheit von politischer Praxis und Staatsdenken nicht mehr gegeben sind, in der am Primat der Praxis unverändert festgehalten, nicht aber der Philosophie die Existenzberechtigung abgesprochen werden soll. So muß zwangsläufig die Wendung erfolgen, die die verselbständigte Theorie des 4. Jh. in den Dienst der Praxis stellt: auch die großen Philosophen (zu denken ist an Platon und Aristoteles) haben durch ihre staats-theoretischen Untersuchungen einen Beitrag für die Praxis geleistet: *quos ego existimo etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere* (*De rep.* I 12). Allerdings kann dies noch nicht die eigentliche Lösung sein, wenn das Idealbild der Sieben Weisen gültig bleiben soll, die Denken und Handeln organisch und *in einer Person* vereinigt haben. Unter den gewandelten

historischen Bedingungen kann man dem Ideal nur gerecht werden, wenn man wie Cicero staatsmännische Praxis mit theoretischen Studien vereint. So empfiehlt er sich selbst mit seinen denkbar guten Voraussetzungen für die Abfassung staatstheoretischer Schriften, während es bei den Vorgängern jeweils auf einer Seite haperte: Theoretiker ohne Praxis, Praktiker mit minimalen theoretischen Kenntnissen. Aristoteles hatte das Dilemma in klassischer Weise im Schlußkapitel der *Nikomachischen Ethik* beschrieben,¹⁴ und man könnte denken, Cicero hätte diese Stelle bei der Formulierung der fraglichen Sätze im Kopf gehabt.

Allerdings hatte sich Cicero ein vollkommenes Strukturmodell für *seine* Lösung des Theorie-Praxis-Problems längst geschaffen, als er an die Abfassung von *De rep.* heranging: das in *De or.* entwickelte Ideal des vollkommenen Redners mit dem ganzen im 3. Buch breit dargelegten historischen Vorspiel, das dieser Synthese vorausgeht: eine alte *sapientia* als Einheit von Reden, Denken und Handeln, als deren wichtigste Repräsentanten bereits hier einige der Sieben Weisen erscheinen; die Aufspaltung der alten Einheit durch die Verselbständigung der Philosophie, nach einigen Vorläufern endgültig vollzogen als ein *discidium linguae atque cordis* durch die sokratischen Schulen. Wie K. Barwick nachgewiesen hat, ist Cicero für diese Konstruktion ein hoher Grad an Selbständigkeit zuzusprechen,¹⁵ womit ein bezeichnendes Licht auf seine Befähigung fallen dürfte, eine ähnliche Konstruktion, frei schaltend mit den Mitteln einer anderen, dem neuen Thema angemessenen Tradition, auch in *De rep.* zu begründen. Die Materialien, mit denen Cicero operiert, sind unterschiedlicher Art (überwiegend isokrateisch-rhetorisch in *De or.*, eine ganz heterogene philosophische Tradition in *De rep.*), aber Machart und Richtung in der Beweisführung sind fast identisch: Einheit-Spaltung-neue Synthese.¹⁶ Ähnlich im übrigen auch die Methode, mit Gallionsfiguren zu arbeiten, die mit dem wirklichen Gehalt der Synthese nur wenig zu tun haben: Aristoteles und der Peripatos spielen in *De or.* in dieser Funktion eine bedeutsame Rolle, obwohl sie zum sophistisch-isokrateischen Geist der Synthese des 3. Buches keine Beziehung haben; Platon hat für die Staatsschriften *De rep.* und *De leg.* die Patenschaft zu übernehmen, obwohl er in der Substanz von Cicero scharf kritisiert wird. An einer Stelle gibt es sogar zwischen *De or.* und *De rep.* Berührungspunkte im Detail, die offenbar auf gemeinsame philosophische Gewährsmänner verweisen: dort nämlich, wo die Philosophen als Lehrer von Staatsmännern erscheinen, ein Gedanke, den Cicero später in *De off.* dahingehend abwandelt, daß die philosophische *Schriftstellerei* als eine politische Funktion gewertet wird—womit der Kreis zu *De rep.* wieder geschlossen wäre.¹⁷

Das Thema Theorie-Praxis wird im Proömium zum 3. Buch weitergeführt. Im Anschluß an einen Abriss der Kulturentstehung (ziemlich eklektisch, mit stoischen Komponenten) nimmt Cicero nochmals die Unterscheidung einer praxisorientierten "Staatskunde" (*ratio civilis et disciplina populorum*) von der theoretischen Philosophie (*veritatis et virtutis magistri* III 4), die sich gleichfalls der *ratio vivendi* verpflichtet weiß, auf. Im Ergebnis der Aufstellungen des 1. Proömiums wird nun von vornherein eine doppelte Möglichkeit der Genese der praktischen Staatswissenschaft vorausgesetzt: die vorthoretische praktisch-geistige Lehre der Staatsmänner (*sive a viris in rerum publicarum varietate versatis inventa*) und die Staatslehre der etablierten Philosophie (*sive etiam in istorum otio ac litteris tractata*). Die Synthese von praktischer Erfahrung, wie sie die erstgenannte verkörpert, und tieferer philosophischer Einsicht wird nochmals als höchstmögliche Vollkommenheit bezeichnet: Verbindung der *instrumenta animi, quae natura quaeque civilibus institutis habuit* mit einer *doctrina et uberior rerum cognitio*, eine Synthese, die ganz der des vollkommenen Redners in *De or.* entspricht. Diese Verbindung aber deutet Cicero als eine Synthese von Griechenland und Rom: eines *domesticus maiorumque mos* und einer *a Socrate adventicia doctrina* (III 5). Und auch hier die charakteristische Wendung zum Schluß, die bei aller Bereitschaft zum Kompromiß letztlich den Primat der Praxis wiederum sichert, wenn es um die Ausgangsfrage vom Vorrang eines der möglichen *bios* geht: der *bios theōrētikos* mag *beatior* sein, doch der *bios praktikos* verdient das höhere gesellschaftliche Ansehen: *etiamsi cui videbitur illa in optimis studiis et artibus quiesca vitae ratio beatior, haec civilis laudabilior est certe et inlustrior* (*De rep.* III 6).

Unsere Seitenblicke zu *De or.* hatten uns schon darüber belehrt, daß bei Cicero eine starke Tendenz vorhanden ist, zwar den Griechen bereits das Problembewußtsein und das Vermögen zu einer Synthese der unterschiedlichen Ausgangspunkte zuzusprechen. Aber erst in Rom war doch nach seiner Auffassung die Möglichkeit gegeben, das in dieser Hinsicht vorhandene Potential voll auszuschöpfen und damit der Staatstheorie inhaltlich eine Wendung zu geben, die alles Griechische hinter sich läßt. Der Gedanke vom Primat der Praxis erhält nun eine Ausprägung, die alle griechischen Versuche als unzulänglich erweisen möchte: Die Platonische Art, mit den Mitteln der Utopie einen fiktiven Idealstaat zu errichten, und die peripatetische Methode einer deskriptiven Erörterung der Staatsformen ohne ein besonderes Muster und Ideal (*sine ullo certo exemplari formaque rei publicae*) werden gleichermaßen verworfen (*De rep.* I 21 f.). Platons Utopie sei mit dem Leben der Menschen und ihrem Verhalten, d. h. mit der gesellschaftlichen Praxis, nicht vereinbar (*civita-*

tem . . . a vita abhorrentem et a moribus). Die anderen (sc. die Peripatetiker) vermochten, so kann man fortfahren, in der bloßen Beschreibung empirischer Materialien unterschiedlicher Provenienz keine feste Orientierung zu finden. Scipio, der Wortführer im Dialog, also Cicero selbst, habe einen neuen Ansatz versucht, der in keinem griechischen Buch zu finden sei: von den konkreten historischen Bedingungen *eines* Staates (d. h. Roms) ausgehend, beziehe er diese doch auf ein gedankliches Modell (*ratio*), in der Historie geronnene empirische Praxis mit philosophischer Theorie *organisch* verbindend: *et disputes non vaganti oratione sed defixa in una re publica* (*De rep.* II 22). Trotz Ciceros lautstark verkündetem römischem Originalitätsanspruch hat man verschiedentlich den Verdacht geäußert, daß auch hier ein griechisches Modell in Gestalt von Dikaiarchs Sparta-Konzeption Pate gestanden haben könne. Der Gedanke ist nicht ganz von der Hand zu weisen.

Wir müssen uns nun der Gedankenbewegung widmen, die vom Proömium des I. Buches zum *Somnium Scipionis* führt. Bedenkt man, in welchem Maße es Cicero in *De rep.* insgesamt gelungen ist, Konzeptionen griechischer Gesellschaftstheorie für die Krisenbewältigung im Sinne der herrschenden Senatsaristokratie zu aktivieren, müßte es erstaunlich erscheinen, wenn er einen Bereich ausgeklammert hätte, der zu den ältesten Mitteln einer religiös-metaphysischen Fundierung staatlicher Systeme gehört: der soziomorphen Kosmosmodelle, in denen gesellschaftsbezogene Denkmuster in Umkehrung einer ursprünglichen Projektion in den Kosmos dazu benutzt werden, gesellschaftliche Realitäten zu rechtfertigen und zu verklären. Es ist eine der großen gedanklichen und kompositionellen Leistungen Ciceros in der Staatsschrift, daß er dieses Denkmuster mit einer Reihe von anderen Problemen in kunstvoller und beziehungsreicher Weise verknüpft hat. Als Gegenpol zum irdischen Bereich ist der Kosmos in *De rep.* von Anfang an gegenwärtig. Das merkwürdige meteorologische Phänomen der Doppelsonne wird in seinem Beziehungsreichtum ausgeschöpft: als Symbol für die Spaltung des römischen Volkes durch die Gracchischen Reformen, als Bezugspunkt für das Verhältnis von Theorie und gesellschaftlicher Praxis (wobei die Astronomie sowohl als Form reiner zweckfreier Wissenschaft wie auch in ihrem praktischen gesellschaftlichen Nutzen als Mittel der Volksaufklärung zur Bekämpfung des Aberglaubens vorgeführt wird), schließlich als Bestandteil des kosmischen Bereichs schlechthin, der von Cicero sogar dafür benutzt wird, das irdische Treiben der Menschen und ihre Schöpfungen, ja selbst das römische Weltreich zu relativieren (*De rep.* I 16 ff., 24 f., 26 ff.). Diese Relativierung alles irdischen Ruhms vor der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit des Kosmos ist einer der erstaunlichsten Züge der Staatsschrift, in dem sich resignative Elemente als Ausdruck des Krisen-

erlebens spiegeln—in starker Spannung zu dem Ziel Ciceros, in letzter Instanz dem Handeln des Staatsmannes gegenüber der reinen Kontemplation des Philosophen und Gelehrten den Vorrang zu geben. Indem er dem Staatsmann jene Kosmoschau zuspricht, die für Aristoteles die höchste Erfüllung des *bios theōrētikos* darstellt (*De rep.* VI 29), wird dem Bemühen, Theorie und Praxis und die zugehörigen *bioi* zu einem Ausgleich zu bringen, der höchstmögliche Ausdruck verliehen. Scipio soll für die erhoffte Rettung des römischen Staates vor dem gefährlichen Aufbruch belohnt werden, den die Gracchischen Reformen verursacht haben.

Natürlich liegt es uns fern, hier eine Gesamtbewertung des *Somnium* auch nur unter dem Gesichtspunkt von Theorie und Praxis vornehmen zu wollen. Aber zwei Aspekte verdienen für unser Thema doch besondere Hervorhebung. So komplex die Gesamtstruktur des *Somnium* sein mag (so ist eine stoische Komponente hier sowenig wie in der Kosmoskonzeption von *De rep.* überhaupt zu übersehen), kann doch an der grundsätzlichen Präsenz des Aristotelischen Protreptikos im *Somnium* kein Zweifel sein. Cicero findet auch hier gleitende Übergänge, die den *bios theōrētikos* zu einem relativen Recht kommen lassen (VI 18), aber die Auffassung hat doch zweifellos ihre Berechtigung, Cicero habe durch die Erhöhung der Praktiker im *Somnium* die Grundsubstanz des Protreptikos in ihr Gegenteil verkehrt. Aber auch die zweckfreie Theorie selbst konnte in der angestrebten Richtung funktionalisiert werden. Die mit der Mischverfassung intendierte Konzeption einer Ständeharmonie als Mittel für die Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche erhält mit der im *Somnium* verkündeten, aber bereits früher (II 69 und 67) als Paradigma eingeführten Sphärenharmonie ihre kosmische Weihe.¹⁸ Ein uralter Bestandteil der Theorie steht hier im Dienste handgreiflicher Interessen: der Harmonisierung gesellschaftlicher Gegensätze im Zeichen der unangefochtenen Vorherrschaft der Senatsaristokratie.

Wie nun stellt sich die Relation von Theorie und Praxis in *De rep.* aus der Sicht unseres Themas—Präsenz peripatetischen Denkens bei Cicero—dar?

1. Wir konnten feststellen, daß peripatetisches Gedankengut in unterschiedlichen Stufen und Ausbildungsformen der Schultradition gegenwärtig ist. Genuin Aristotelisches Gedankengut, gleichsam fundamentaler Art, ist an nicht wenigen Stellen greifbar und wird der Argumentation dienstbar gemacht. Hierher gehören so grundsätzliche Kategorien und Denkmuster wie der *energeia*-Charakter der *aretē*; das Verständnis der politischen Theorie als *nomothetikē*; der umfassende Begriff des *prattein*, der das *theōrein* mit umschließt. Auf einer zweiten Ebene operiert Cicero offenkundig mit Gedankengängen, die sich aus der praxisbetonten Wendung des Peripatos durch Dikaiarch ergaben

und die zum traditionellen Primat des *bios theōrētikos* in ein dialektisches Spannungsverhältnis gebracht werden. Wenn Cicero in I 12 davon spricht, es gebe keine Tätigkeit, bei der die *virtus humana* dem *deorum numen* näherkommt als die Gründung oder Erhaltung von Staatswesen, so ist dies auch eine implizite Polemik gegen die Aristotelische Konzeption des *bios theōrētikos*, die eben dies in erster Linie der kontemplativen Versenkung in den Kosmos zubilligt—eine Polemik, die vielleicht bereits von Dikaiarch, dem bekanntlich die Unsterblichkeit der Seele fremd ist, geführt worden war.

2. Die in früheren und neueren Untersuchungen vielfach behauptete Auffassung, peripatetisches Gut begegne in der Staatsschrift vor allem in mittelstoischer Brechung und Verarbeitung (sei es durch Panaitios¹⁹ oder Poseidonios²⁰), erweist sich bei nüchterner Betrachtung als eine *petitio principii*, die ihre Existenzberechtigung aus dem Material selbst nicht ableiten kann, vielmehr aus der Auffassung herrührt, es müsse möglich sein, für alle oder viele Problemkomplexe der gesamten Schrift eine Quelle zu benennen. Dabei beziehen wir uns ausschließlich auf die Theorie-Praxis-Relation. Keineswegs soll behauptet werden, daß in *De rep.* mittelstoisches Gut in anderen Zusammenhängen (erinnert sei etwa an die Naturrechtskonzeption und die damit verbundene Rechtfertigung des römischen Imperialismus im 3. Buch oder Elemente des *Somnium*) nicht mit Händen zu greifen wäre.
3. Cicero verfährt mit allen diesen Gedankenelementen sehr selbständig. Bestimmte Zuspitzungen, wie vor allem die funktionale Unterordnung der vollentwickelten klassischen Theorie nach dem Schema der Überlegenheit des Staatsmannes über den Philosophen, der staatsmännischen Praxis über die Theorie, Roms über Griechenland sind sein eigenes Werk, nicht anders als die analogen Konstruktionen in *De or.* Es ist aber auch daran zu erinnern, daß der Peripatos in den Augen Ciceros noch andere Möglichkeiten, Theorie und Praxis wieder zusammenzuführen, bereithielt. O. Gigon hat hier die Stellen in *De fin.* in Erinnerung gerufen, in denen die peripatetische Philosophie für ihre Weltoffenheit und ihren politischen Realismus gerühmt wird. *De leg.* III 14 geht Cicero einen Schritt weiter; hier erscheint Demetrius von Phaleron als Muster des Philosophen, der die Staatslehre "aus dem Schatten der Studierstube . . . ins helle Sonnenlicht und den Staub der Straße, ja geradezu in die vorderste Linie des Schlachtgetümmels" geführt habe.

Am Ende sollen einige Bemerkungen zur philosophischen Bedeutung von Ciceros, letztlich auf Dikaiarch zurückgehenden, Gedanken über Theorie und Praxis stehen. Die gewissermaßen *vortheoretische* Einheit von Denken und Handeln ist ein Phänomen, das uns auch heute noch beschäftigt. Waren die historischen Fortschritte, die sich mit dem Namen Solons verbinden, Ergebnis eines *interessefreien Denkens*, das, keiner der einander bekämpfenden gesellschaftlichen Kräfte verpflichtet, die

intellektuelle Bewältigung der Krise zu ihrem Anliegen gemacht hat—oder eines *eingreifenden Denkens*, das sich aus engagiertem politischem Handeln ergab, auch wenn es in Form eines politisch-sozialen Kompromisses auftrat? Dikaiarch hat, dank seines zeitübergreifenden Modells einer Einheit von Theorie und Praxis, das sich auf unterschiedlichen Stufen der historischen Entwicklung in verschiedenen Formen realisiert, die weitere Entwicklung realistisch, weil historisch-genetisch betrachtet. Im Laufe der Zeit habe sich die *sophia* des eingreifenden Denkens zu einer Kunst populären Redens entwickelt (Fr. 31 Wehrli). Wir wissen nichts darüber, wie sich Dikaiarch die Wiederherstellung der alten Einheit von Denken und Handeln unter den Bedingungen einer hochentwickelten, gerade Autonomie und Zweckfreiheit der Theorie betonenden Philosophie im einzelnen vorgestellt hat. Wir verstehen aber, daß Cicero hier ein Problem formuliert fand, das ihm weit über seine persönliche Existenz hinaus als eine Grundfrage seiner Zeit erscheinen mußte. Waren doch seine eigenen Versuche, in *De rep.* und *De leg.* griechische Theorie für ein aktuelles politisches Programm zu aktivieren, Beispiele der Synthese auf einer historischen Stufe, auf der sich die Praxis der philosophischen Theorie bediente, um damit Ziele der aktuellen Politik legitimierend und orientierend zu begründen.

Die historisch-genetische Interpretation ist bei Dikaiarch mit der wertenden unmittelbar verbunden. Die Theorie folgt der Praxis nicht nur historisch nach, sondern ist ihr auch unter wertendem Aspekt nachgeordnet. Sie hat der Praxis zu dienen, sie erreicht ihr Ziel in der praktischen Realisierung. Die theoretische Wissenschaft löste später die Formen unmittelbar praxisorientierten Denkens ab und repräsentiert damit eine Stufe weiter fortgeschrittener Entwicklung, die sich notwendig vom alten Idealzustand entfernt hat. Entscheidend ist wohl, daß sich für Dikaiarch auch aus der historischen Genesis ein starkes Argument für den sachlich-wertenden Primat der Praxis gegenüber der Theorie, des *bios praktikos* gegenüber dem *bios theōrētikos* ergeben hat. In Ciceros Art der Anwendung dieses Prinzips lag nun freilich eine Gefahr, auf die man bereits hingewiesen hat.²¹ Funktionalisiert man Theorie in der Weise, daß man sie der Faktizität des Bestehenden unterordnet, sie zu dessen Rechtfertigung einsetzt, dann büßt sie ihre kritische, den Status quo transzendierende Funktion ein. Auf Einzelheiten, die zur Frage der Bewertung von Ciceros praktischem Reformprogramm führen würden,²² können wir hier nicht eingehen. Aber auch dieses Problem, das Ciceros Verhältnis zur Theorie-Praxis-Relation unmittelbar berührt, sollte doch wenigstens andeutend benannt werden.

NOTES

1. R. Müller, "Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero," *Klio* 43–45, (1965) 77 ff. (das auf *De rep.* bezügliche Kapitel auch in: *Menschenbild und Humanismus der Antike* (Leipzig 1980) 202 ff.).
2. G. Pfligersdorffer, *Politik und Muße. Zum Proömium und Einleitungsgespräch von Ciceros "De re publica"* (München 1969); O. Gigon, "Studien zu Ciceros *De republica*," in: *Die antike Philosophie als Maßstab der Realität* (Zürich und München 1977) 208 ff.; H.-Th. Johann, *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre* (Heidelberg 1981); K. Girardet, *Die Ordnung der Welt: ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift "de legibus"* (Wiesbaden 1983).
3. Vgl. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Pubbl. dell'Univ. di Milano, Fac. di Lettere e Filos., Ser. I, Filol. e lett. class. (Milano 1953); R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences moral. et polit., Mémoires, Ser. II, Tome LI (Bruxelles 1956).
4. Vgl. dazu F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, I (²Basel 1967) Fr. 25 ff. und dazu Kommentar. S. 50 ff.
5. Gigon, a. O., besonders 285 ff.
6. Gigon, a. O., 284 f.; K. Büchner, *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt* (Heidelberg 1964), 496 f., bestreitet, daß es in dem Proömium überhaupt um philosophische Begriffe von Lebensformen gehe.
7. Vgl. *De rep.* I 10 zur epikureischen Position, daß man seine Zurückhaltung gegenüber dem Staat in Zeiten schlimmster Bedrohung aufgeben könne (vgl. Seneca, *De otio* 2); auf die Verfechter eines *bios theōrētikos* bezieht sich Cicero, *De rep.* I 12.
8. Vgl. dazu R. Müller, "Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero," 141 f. (= *Menschenbild und Humanismus der Antike*, 203 f.).
9. W. Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. XXV (Berlin 1928), 33.
10. Vgl. R. Müller, "Sophistique et démocratie," in: *Positions de la Sophistique* (Colloque de Cerisy), ed. par B. Cassin (Paris 1986), 183.
11. Fr. 58 Rose.
12. *Pol.* VII 3, 1325 b 14 ff.
13. *NE* X 7, 1177 a 19 ff.
14. *NE* X 10, 1180 b 35 ff.
15. K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros*, Abh. der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-Hist. Kl. Bd. 54, H. 3 (Berlin 1963).
16. Vgl. R. Müller, "Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero," 143 ff. (= *Menschenbild und Humanismus der Antike*, 205 ff.).
17. *De or.* III 137 ff., *De rep.* I 12, *De off.* I 156 und dazu R. Müller, "Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero," 145 f. (= *Menschenbild und Humanismus der Antike*, 207 f.).
18. Vgl. K. Büchner, *Somnium Scipionis: Quellen, Gestalt, Sinn* (Wiesbaden 1976) 32 f., 97 (Hermes-Einzelschriften 36).
19. M. Pohlenz, "Cicero *de re publica* als Kunstwerk," in: *Festschrift R. Reitzenstein*, (Leipzig-Berlin 1931), 76, wobei er die Möglichkeit einräumt, daß Panaitios Gedanken des Dikaiarch rezipiert haben könnte (a.O., Anm. 3).

20. Vgl. neuerdings wieder Johann, a. O.
21. A. Müller, *Autonome Theorie und Interessedenken* (Wiesbaden 1971).
22. Zur historischen Stellung der Schrift generell S. L. Uttschenko, *Der weltanschaulich-politische Kampf in Rom am Vorabend des Sturzes der Republik*, übers. von E. Salewski (Berlin 1956) 135 ff., 180 ff. Zur aktuellen politischen Programmatik von *De rep.* und *De leg.* vgl. die überzeugenden Thesen von K. Girardet, a. O.

“Naturrecht” bei Aristoteles und bei Cicero (*De legibus*): Ein Vergleich

Klaus M. Girardet

Im Rahmen der Frage nach Ciceros Kenntnis des Peripatos will ich—zwar nicht als Philologe oder als Philosoph, aber doch als ein an Problemen des Rechts, der Ethik, der Philosophie insgesamt interessierter Althistoriker—Aussagen des Aristoteles und Ciceros über das Recht, insbesondere über das “von Natur Rechte”, über das *physei dikaion*, das *physikon dikaion* bzw. das *ius naturae* miteinander vergleichen. Ein solcher Vergleich liegt aus verschiedenen Gründen eigentlich nahe, und er wird sogar von Cicero selbst auch nahegelegt (*Leg.* I 36ff.; s.u. in I); aber er ist, soweit ich sehe, bisher nicht systematisch in Angriff genommen worden.¹ Es handelt sich dabei in jedem Falle um ein gewaltiges Thema, und darum ist denn auch, was ich hier jetzt vorlege, nicht mehr als ein auf wenige Aspekte konzentrierter Versuch, anhand ausgewählter Texte Vergleichsmöglichkeiten und deren Probleme auszuloten.

I

Ausgangspunkt soll eine Bemerkung Ciceros in dem Werk *De legibus* sein. Diese Schrift ist parallel zu *De re publica* um die Mitte des 1. Jh.v.Chr. entstanden.² Für eine Erörterung von Möglichkeiten des Vergleiches mit dem Peripatos erscheint sie vor allem deshalb als so gut geeignet, weil sie eine ausführliche, nahezu vollständig erhaltene Darlegung der rechtstheoretischen Ansichten Ciceros bietet (*Leg.* I 16–63; II 8–15).³ Doch abgesehen davon, regt hier der Autor selber zum Vergleichen an. Zunächst nämlich hält er—in dem fiktiven Gegenwartsdialog—eine Art von Lehrvortrag (I 18ff.). Damit will er seinen Gesprächspartnern Q.

Tullius Cicero und T. Pomponius Atticus u.a. die Einsicht vermitteln: *nos ad iustitiam esse natos neque opinione sed natura constitutum esse ius* (I 28)—*ius quod dicam natura esse* (I 33)—*ius in natura esse positum* (I 34). Im Anschluß an den “Vortrag” erklärt nun sein Bruder Quintus etwas ungeduldig, er sei inzwischen überzeugt, *ex natura ortum esse ius* (I 34). Der Freund Atticus geht dann schon einen gedanklichen Schritt weiter in Richtung auf eine praktische Anwendung der Theorie (I 35): denen, die Ciceros Naturrechtstheorie und Anthropologie teilen, ist es nicht mehr erlaubt, *a natura leges et iura seiungere*. Positives Recht also, wenn es denn “Recht” sein soll, muß Naturrecht sein; sonst ist es Nicht-Recht. Darauf nun Cicero in der für den Vergleich maßgebenden Passage (I 36–38):

- 36 MARCUS. recte dicis, et res se sic habet. verum philosophorum more, non veterum quidem illorum, sed eorum qui quasi officinas instruxerunt sapientiae, quae fuisse olim disputabantur ac libere, ea nunc articulatim distincta dicuntur. nec enim satis fieri censeant huic loco qui nunc est in manibus, nisi separatim hoc ipsum, natura esse ius, disputarint.
- ATTICUS. et scilicet tua libertas disserendi amissa est, aut tu is es qui in disputando non tuum iudicium sequare, sed auctoritati aliorum pareas!
- 37 MARCUS. non semper Tite, sed iter huius sermonis quod sit vides: ad res publicas firmandas et ad stabilienda iura sanandos < que > populos omnis nostra pergit oratio. quocirca vereor committere ut non bene provisum et diligenter explorata principia ponantur, nec tamen ut omnibus probentur—nam id fieri non potest—, sed ut eis qui omnia recta atque honesta per se expetenda duxerunt, et aut nihil omnino in bonis numerandum nisi quod per se ipsum laudabile esset, aut certe nullum habendum magnum bonum,
- 38 nisi quod vere laudari sua sponte posset: iis omnibus, sive in Academia vetere cum Speusippo Xenocrate Polemone manserunt, sive Aristotelem et Theophrastum, cum illis congruentis re, genere docendi paulum differentis, secuti sunt, ut Zenoni visum est rebus non commutatis inmutaverunt vocabula, sive etiam Aristonis difficilem atque arduam, sed iam tamen fractam et convictam sectam secuti sunt, ut virtutibus exceptis atque vitiis cetera in summa aequalitate ponerent: iis omnibus haec quae dixi probantur.

Diesem Text ist also zu entnehmen,⁴ daß Cicero glaubte, seine im Gesetzeswerk entwickelte Rechtstheorie—zusammengefaßt in der Formel: *natura esse ius* (I 36)—könne außer von Platonikern und Stoikern gerade auch von Aristoteles und Theophrast auf Grund ihrer Güterlehre gleichsam approbiert werden. Es fällt hier das Wort *probari* (mit Dativ), d.h. die Rechtslehre von *De legibus* kann dem Peripatos (und den anderen Schulen) “gefallen” oder “anerkennenswert”, “beifallswert” erscheinen. Ich finde, in dieser Wortwahl liegt ein sehr beachtenswerter Hinweis auf Ciceros Verhältnis zu griechischem Gedankengut. Es handelt sich natürlich um mehr als nur um ein Indiz für allgemeine Kenntnis der Rechtslehre und der Güterlehre des Peripatos (wie auch anderer Schulen).

Andererseits ist es ebenso selbstverständlich keine platte "Quellenangabe." Cicero will vielmehr zum Ausdruck bringen, daß seiner Ansicht nach die Rechtstheorie von *De legibus* mit dem peripatetischen Denken nun gewiß eben nicht identisch, aber doch immerhin bis zu einem gewissen Grade geistig verwandt ist—wenn Aristoteles und Theophrast sie denn von ihrer Güterlehre her "billigen" können sollen.⁵ Eine gewisse geistige Verwandtschaft also ist angedeutet, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Und indem Cicero uns auf diese Weise zu verstehen lehrt, daß seine Rechtstheorie nicht einfach aus anderen "Quellen" Bekanntes—eben Peripatetisches (Akademisches, Stoisches)—reproduziert, gibt er gleichzeitig zu erkennen, daß die Theorie von *De legibus* nach seiner Ansicht genuin ciceronianische Elemente aufweist, ja womöglich gar überwiegend sein geistiges Eigentum sein soll. Antworten jedenfalls auf die Frage nach der Dimension—nach dem Ausmaß, dem Maß und mithin auch der Grenze—des Einflusses der griechischen Denkschulen können Aufschluß geben über die Dimension der geistigen Eigenständigkeit Ciceros.

Vor einigen Jahren habe ich zu erklären versucht, inwiefern Ciceros Rechtslehre in *De legibus*, mag sie auch stoisch beeinflusst sein, sich letztlich doch fundamental von der stoischen unterscheidet.⁶ Ferner ist daran zu erinnern, daß Cicero der Meinung war (*Leg.* II 17), sich gerade in der (Natur-)Rechtslehre von Platon, dem er ansonsten so viel verdankte, emanzipiert zu haben.⁷ Jetzt soll nun im Vergleich der Rechtstheorien ansatzweise, skizzenhaft das Maß der geistigen Verwandtschaft mit dem Peripatos erörtert werden. Auf Theophrast werden wir dabei wohl verzichten müssen: mir ist kein Fragment seines Werkes bekannt, das sich für den Vergleich eignen könnte.⁸ Aber auch bei Aristoteles geraten wir mit der Frage nach seiner Theorie von Gesetz und Recht in beträchtliche—um nicht zu sagen: fast aussichtslose—Schwierigkeiten; doch darüber gleich näheres. Zuerst noch einige etwas allgemeinere Sätze über die Besonderheiten des rechtstheoretischen bzw. rechtsphilosophischen Problems, welches hier zur Debatte steht.

II

Es ist jetzt etwa 2500 Jahre her, daß zum ersten Male in der Menschheitsgeschichte—jedenfalls für uns heute noch nachlesbar bezeugt—die Frage gestellt wurde, die sich als eine der Grundfragen unseres spezifisch europäischen Nachdenkens über die Phänomene der Welt und des menschlichen Lebens erweisen sollte. Ich meine die Frage nach dem Ursprung, nach dem Geltungsgrund, nach dem Geltungsanspruch von Normen und Regeln, die dem Menschen bedeuten, was in seinem Ver-

halten richtig, recht, gerecht, was falsch, unrecht, ungerecht ist. Gibt es dafür überhaupt verlässliche Regeln? Sind diese denn nicht in Raum und Zeit unendlich variabel? Gilt nicht hier und heute als Unrecht, was gestern noch Recht, und heute als Recht, was gestern noch Unrecht war? Woher also stammen Regeln für Recht und Unrecht, wie kommt es zu ihrer faktischen Gültigkeit, worauf gründet sich und wie weit reicht ihr Anspruch, befolgt zu werden?

Seit diese Fragen erstmals in der griechischen Welt des 5. Jh.v.Chr. gestellt wurden, haben die Menschen nicht mehr aufgehört, Antwort zu geben. Im Mittelpunkt des Antwortgebens aber steht bis heute der Streit um das Naturrecht.⁹ Verschiedenartige Grundpositionen wurden bereits von den Sophisten, von Platon, von Aristoteles, von Epikur, von Zenon und der Stoa formuliert. Alle diese Naturrechtskonzeptionen kannte Cicero, und vor allem durch ihn wurde das Naturrechtsdenken auch in der römischen Welt heimisch. Christliche Autoren wie Tertullian, Laktanz, Ambrosius, Augustinus—allesamt Ciceronianer—haben dann viele Gedanken und Formulierungen ihres großen Vorbildes aufgegriffen, zum Teil mit neuen Elementen ausgestaltet, angereichert, und der nachantiken Theologie und Philosophie gleichsam weitergereicht. Betrachtet man schließlich in der Gegenwart z.B. die Kontroversen zwischen den Anhängern und Gegnern des Rechtspositivismus, von denen übrigens noch niemand je darauf verzichtet hat, sich in der Argumentation antiken Gedankengutes zu bedienen, —betrachtet man also diese aktuellen Kontroversen,¹⁰ so kann man dessen wohl gewiß sein, daß die Reihe der unterschiedlichen und gegensätzlichen Antworten auf die vor einigen Jahren von W. Maihofer forschungsgeschichtlich dokumentierte Frage: “Naturrecht oder Rechtspositivismus?”¹¹, auch in der unabsehbaren Zukunft ihre Fortsetzung finden wird. Denn: nicht anders als ihre antiken Vorgänger ringen auch heute die Philosophen mit der Schwierigkeit, erkenntnistheoretisch den sicheren Nachweis zu führen oder aber im Gegenzug schlüssig die Ansicht zu widerlegen, daß es möglich sei, Normen zu gewinnen, die—als “von Natur”—allgemein in Raum und Zeit unbegrenzt Gültigkeit beanspruchen können. Ist dem anthropologisch erklärten Sein des Menschen ein Sollen immanent?¹² Kann man also, wie Cicero es mit seiner Darlegung der *principia iuris* in *De legibus* beabsichtigte (*Leg.*I 16–20), die *natura iuris* von der *natura hominis* her erklären und dann auf dieser Basis die *natura hominis* zum *fons legum et iuris* erheben?¹³ Aber selbst einmal angenommen, es gebe theoretisch ein von der *natura hominis* her “Gesolltes”—was ist denn dann konkret “gesollt”, welches also sind dann die natürlichen *leges* und *iura*? Bei den Verteidigern des Naturrechtsgedankens von der Antike bis zur Gegenwart, so muß man zusammenfassend wohl sagen, kann von Konsens über

die materielle Substanz des Naturrechtes jedenfalls auch nicht entfernt die Rede sein.¹⁴

Diesen Sachverhalt sollten wir im Auge behalten, wenn wir uns jetzt der Frage nach Ciceros Rechtstheorie in *De legibus* und nach dem Maß des peripatetischen Einflusses zuwenden. Dabei müssen wir uns sogleich von einem modernen "Vorurteil" lösen, von dem Vorverständnis, bei den beiden antiken Autoren liege das uns heute selbstverständliche "dichotomische" Rechtsdenken vor, wonach Naturrecht als der überpositive Maßstab des positiven Rechtes gilt; als Kanon von aus der Natur abgeleiteten Normen, nach welchen sich die positiven Rechtsnormen richten sollten—so daß Naturrecht und positives Recht zwei wenn auch aufeinander bezogene, so doch klar geschiedene, hierarchisch angeordnete Normenbereiche bilden.¹⁵ Diese uns heute geläufige dichotomische Struktur des Rechtsdenkens also liegt in den mir bekannten einschlägigen Passagen der Schriften des Aristoteles und Ciceros nicht vor. Klar erkennbar wird dies auch und gerade in den von mir ausgewählten Texten, die nun im Folgenden behandelt werden sollen.

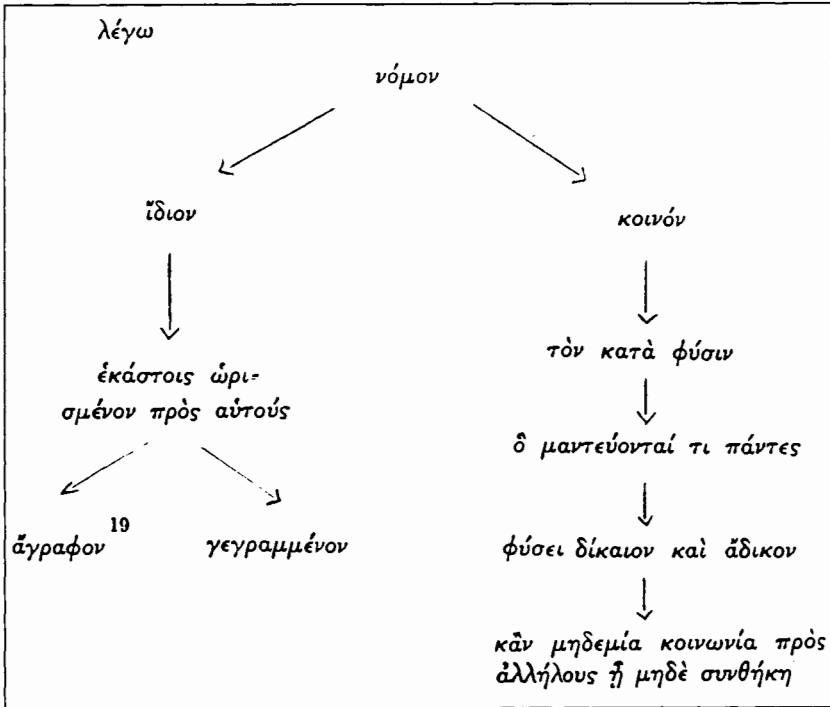
III

Betrachten wir jetzt zunächst die wichtigsten Aussagen des Aristoteles. Vorweg die Erinnerung daran, daß von Aristoteles, den manche—wohl kaum zu Recht—als den "Vater des Naturrechts" ansehen,¹⁶ keine zusammenhängende, ins Einzelne gehende Abhandlung über das *physei dikaion*—das von Natur Rechte—vorliegt. Es gibt lediglich verstreute Äußerungen, die man ganz zutreffend, wie ich finde, als Aperçus gekennzeichnet hat.¹⁷ Die Texte sind überdies sowohl in sich selbst als auch im Vergleich miteinander widersprüchlich—mit der natürlichen Folge, daß in der Forschung über die Interpretation des aristotelischen Naturrechtsdenkens kein Konsens herrscht.¹⁸ Das erschwert den Vergleich mit Cicero ganz enorm. Nach meinem Eindruck ist es jedenfalls nicht möglich, aus den erhaltenen Schriften des Aristoteles ein in jeder Hinsicht klares oder doch wenigstens einigermaßen befriedigendes Bild vom *physei dikaion* zu gewinnen. Aber sehen wir erst einmal zu! Später (unten in Kap. IV und VI) vergleichen wir das aus diesen Texten Ermittlbare mit ciceronianischen Gedanken.

1. Aristot. *Rhet.* I 13, 1373 b 4–24

Im Mittelpunkt des Gedankengangs, dessen Struktur ich anschließend skizziere, steht der Nomos als der Inbegriff menschlicher Lebens- und Rechtsordnung. Die Rechtsmaterie wird aufgegliedert in geschriebenes und ungeschriebenes Partikularrecht (*idios*) einerseits und das allen

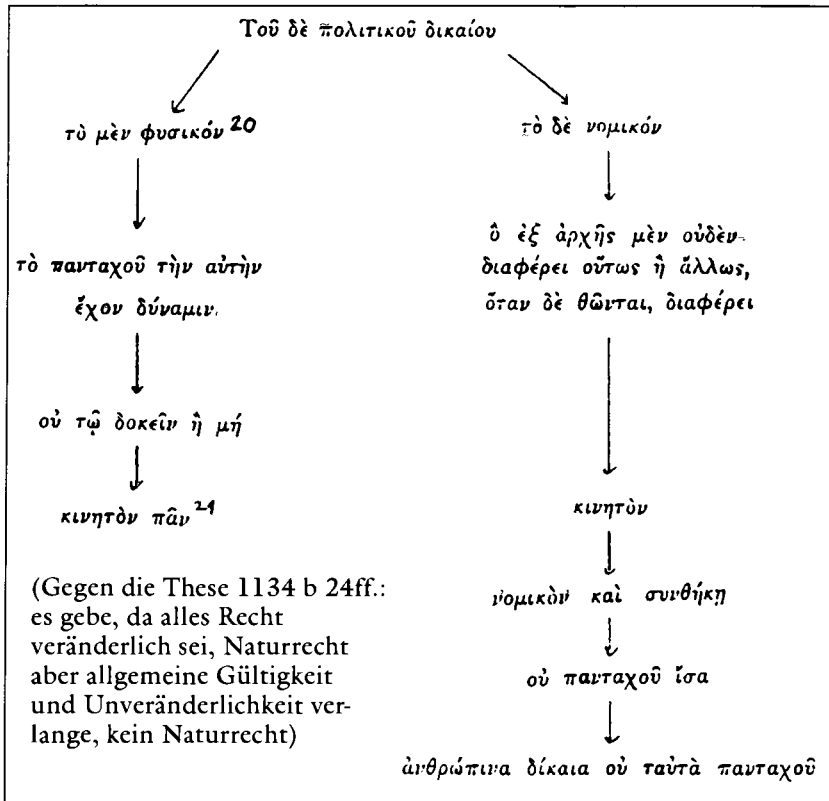
Rechtsordnungen Gemeinsame (*koinos*) andererseits, welches als “gemäß der Natur” (*kata physin*) charakterisiert wird; diese Charakterisierung geht wohl aus der Beobachtung hervor, daß in den unterschiedlichen Rechtsordnungen der Staaten und Völker ein Grundbestand von übereinstimmend geregelten Sachverhalten existiert, auch wenn die Staaten keinerlei Kontakt (*koinōnia, synthēkē*) miteinander haben.



2. Aristot. NE V 10, 1134 b 18–1135 a 5

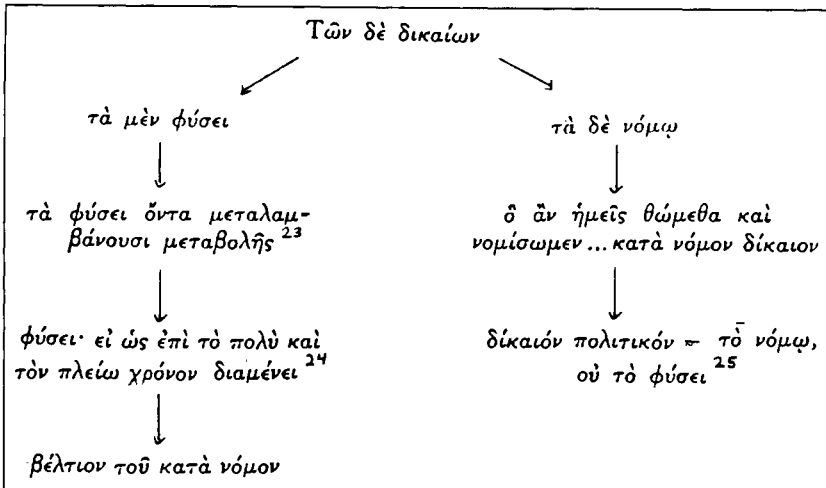
In diesem Text wird die Materie des öffentlichen Rechts (*politikon dikasion*) analysiert. Ein Teil ist “natürlich” (*physikon*), ein anderer Teil beruht auf Konvention (*nomikon, synthēkēi*). Der natürliche Anteil hat überall, d.h. unabhängig von Staatsgrenzen, die gleiche Verbindlichkeit (*dynamis*), und er verdankt sein Entstehen nicht einem freien Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozeß (*dokein*). Bemerkenswert ist die Frontstellung des Aristoteles (1134b24ff.) gegen diejenigen, die die Existenz von Naturrecht bestreiten, indem sie einen Naturrechtsbegriff, der die allgemeine Gültigkeit und die Unveränderlichkeit der Naturrechtsmaterie impliziert, durch die empirisch begründete Feststellung widerlegen, daß in der konkreten Wirklichkeit alles Recht Veränderungen unterworfen ist. Nach Aristoteles ist ein

solcher Naturrechtsbegriff falsch: aus seiner Sicht gibt es "natürliches Recht" durchaus, auch wenn dieses wie "alles" und namentlich das auf Konvention beruhende Recht "veränderlich" (*kinēton*) ist.



3. [Aristot.²²] *MM* I 33, 1194 b 28–1195 a 7

"Das Rechte" (*ta dikaia*) nach diesem Text existiert teils "von Natur" (*physei*), teils durch Setzung (*nomōi*). Alles Natürliche unterliegt der Wandlung (*metabolē*). Das von Natur Rechte unterscheidet sich vom gesetzten Recht dadurch, daß jenes, gleichsam statistisch betrachtet, eine weitere Verbreitung und größere Dauerhaftigkeit besitzt als dieses (*hōs epi to poly* etc.). Außerdem soll es "besser" (*beltion*) sein. Das staatliche Recht (*dikaion politikon*) aber ist das auf Satzung (*nomōi*), nicht das auf der Natur (*physei*) beruhende.



Den zahlreichen Ungewißheiten und Widersprüchlichkeiten zum Trotz kann man jetzt vielleicht aber doch drei Punkte festhalten, einerseits im Hinblick auf das moderne Naturrechtsdenken, andererseits im Vorausblick auf den Vergleich mit Ciceros Rechtstheorie von *De legibus* (unten Kap V und VI):

- a. Für Aristoteles ist das *physikon/physei dikaion* (mag es auch, jedenfalls nach MM in Text 3, *beltion tou kata nomon* sein) sicherlich nicht, wie für das heutige Naturrechtsdenken, der Maßstab des positiven Rechts; nach Text 1 (*Rhet.*) und 2 (*NE*) ist es vielmehr ein Teil(-gebiet) des positiven Rechts. (Den Widerspruch zwischen Text 2 (*NE*) und 3 (*MM*) bezüglich der Zuordnung von *physei dikaion* und *politikon dikaion* vermag ich nicht aufzulösen.)
- b. Naturrechtssätze hat Aristoteles, soweit ich sehe, weder selber formuliert noch im Bereich des positiven Rechtes aufgewiesen. Es läßt sich also nicht genau sagen, worin denn nun materiell die *physei dikaia* bestehen sollen. Für Aristoteles scheint mir das *physikon dikaion* die empirisch in gleichsam rechtskomparatistischer Methode ermittelbare, allen Rechtsordnungen gemeinsame Rechtsmaterie gewesen zu sein (Text 1 und 2).
- c. Aristoteles hat das von Natur Rechte offenbar nicht als ein absolut stabiles Element der positiven Rechtsordnungen betrachtet:²⁶ es ist *kinēton* bzw. nicht *akinēton* (Text 2), hat—wie alles Natürliche—Teil an der allgemeinen *metabolē* (Text 3), wenn auch wohl in geringerem

Maße als das *dikaion nomikon*, und ist anscheinend lediglich das "statistisch Normale."²⁷

IV

Sozusagen auf dem Wege zu Ciceros *De legibus* möchte ich auf Texte hinweisen, die wohl die frühesten erhaltenen Zeugnisse für römisches Naturrechtsdenken sein dürften:

1. *Auct. ad Herenn.* II 19 (vgl. auch II 14):
 convenit quaeri, iurene sit factum. de eo causa posita dicere poterimus, si, ex quibus partibus ius constet, cognoverimus. constat igitur ex his partibus: natura, lege, consuetudine, iudicato, aequo et bono, pacto.
 natura ius est, quod cognationis aut pietatis causa observatur, quo iure parentes a liberis, et a parentibus liberi coluntur.
2. Cic. *In v.* II 65, 67 (vgl. auch II 160 ff.):
 (65) nunc huius generis praecepta videamus. utrisque aut etiam omnibus, si plures ambigent, ius ex quibus rebus constet, considerandum est. initium ergo eius ab natura ductum videtur; quaedam autem ex utilitatis ratione aut perspicua nobis aut obscura in consuetudinem venisse; post autem approbata quaedam a consuetudine aut vero utilia visa legibus esse firmata; ac naturae quidem ius esse, quod nobis non opinio, sed quaedam innata vis adferat, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. . . . (67) ac naturae quidem iura minus ipsa quaeruntur ad hanc controversiam, quod neque in hoc civili iure versantur et a vulgari intellegentia remotiora sunt; ad similitudinem vero aliquam aut ad rem amplificandam saepe sunt inferenda.

Die Texte können hier nicht eingehend besprochen werden. Schon gar nicht ist es möglich—wenn es auch reizvoll wäre—Ciceros Sprachgebrauch in sämtlichen überlieferten Schriften zu untersuchen.²⁸ Hier soll nur zu den beiden zitierten Passagen folgendes festgehalten werden:

- a. Weder für den *Auctor* (Text 1) noch für Cicero (Text 2) ist das *ius naturae* ein überpositiver Normenkanon, an welchem sich, wie im modernen Naturrechtsdenken, das positive Recht orientieren soll. Es ist vielmehr ohne qualitative Differenzierung ein Teil des geltenden, also positiven, aus ungeschriebenen und geschriebenen Ge- und Verboten zusammengesetzten Rechts.
- b. Beide Autoren berufen sich für ihre Darlegungen auf griechische Vorbilder, Cicero sogar ganz ausdrücklich auf Aristoteles und Theo-

phrast.²⁹ Hinsichtlich der Rechtstheorie zeigt sich im Vergleich mit den aristotelischen Texten (oben, Kap. III) eine deutliche strukturelle Übereinstimmung: eben darin, daß das *ius naturae* wie das *physei dikaiōn* Teil des positiven Rechtes, nicht überpositiver Maßstab des positiven Rechtes ist. Festzuhalten ist andererseits aber auch, daß die Römer im Unterschied zu Aristoteles (oben, Kap. III b) konkrete *iura naturae* namhaft machen.

- c. Über die Frage, die Aristoteles bewegt hatte (oben, Kap. III, Text 2), ob Naturrecht veränderlich sei oder nicht, haben sich die beiden Römer nicht geäußert.

V

Wir kehren jetzt zu Ciceros *De legibus* zurück. Es ist natürlich ganz unmöglich, im Rahmen eines kurzen Aufsatzes mit den an sich notwendigen Erläuterungen und mit der Abgrenzung gegenüber der bisherigen Forschung die im ersten Buch und einem Teil des zweiten Buches entwickelte philosophische Grundkonzeption des Werkes hier darzulegen; dies habe ich an anderer Stelle versucht.³⁰ Zum Zweck eines Vergleiches der Anschauungen Ciceros mit denen des Aristoteles muß jetzt eine grobe Skizze genügen.

Cicero verfolgt mit *De legibus* erklärtermaßen—angekündigt auch bereits in *De re publica*—ein politisch-praktisches Reformziel: *ad res publicas firmandas et ad stabilienda iura sanandos(que) populos omnis nostra pergit oratio* (*Leg.* I 37).³¹ Das Ziel soll im Wege einer umfassenden Gesetzgebung erreicht werden; erhalten sind in dem fragmentarischen Werk lediglich—aber immerhin—die Religionsgesetze in Buch II und das Verfassungsgrundgesetz in Buch III.

Um dieser positiven *leges* und *iura* willen hat Cicero eine besondere Theorie von Recht und Gesetz entwickelt, eine Theorie, von der ich glaube, daß sie in ihrer Struktur vom aristotelischen sowie von dem beim *Auctor* (oben IV 1) und auch noch in Ciceros *De inventione* (oben IV 2) vorliegenden Rechtsdenken nicht anders als vom modernen Naturrechtsdenken ganz grundsätzlich abweicht. Ich verkürze und vereinfache sehr stark, wenn ich die aktuellen Interpretationen der Grundkonzeption von *De legibus* folgendermaßen zusammenfasse: Nach der am weitesten verbreiteten Interpretation will Cicero im philosophisch-theoretischen Teil anthropologisch fundierte ethische Normen aufstellen, deren Gesamtheit, gruppiert um *iustitia*, er als das *ius naturae* verstehe; dann, so die übliche Interpretation weiter, seien die in dem Codex der *leges* von Buch II und III positivierten Ge- und Verbote dem

Anspruch Ciceros nach die vom Kanon eines philosophisch-ethischen *ius naturae* "hergeleiteten" positiven *iura*.

Wer diese Position vertritt, gerät seit eh und je unausweichlich in interpretatorische Schwierigkeiten, die sich beim besten Willen nicht lösen lassen. Statt dann nach einem neuen Ansatz zu suchen, pflegt man sich in der Weise zu behelfen, daß man dem Autor Cicero gedankliche Unklarheit, "philosophische Insuffizienz" oder ähnliches vorwirft, oder man weicht den Schwierigkeiten aus, indem man *De legibus* gleichsam gegen den Wortlaut von *De legibus* interpretiert.³²

Mir scheint die Grundkonzeption des Werkes jedoch eine andere Struktur zu haben, als man bisher gemeint hat.³³ Nach meiner Ansicht entwirft Cicero im philosophischen Teil (*Leg.*I 16 bis Ende, II 8–14) "lediglich" eine weitläufig anthropologisch begründete, ethisch akzentuierte Theorie von Recht und Gesetz. Ihr zentrales, massiv gegen den Rechtspositivismus gerichtetes Ergebnis: nur solche Normen, nur solche (positiven) Ge- und Verbote dürfen die Bezeichnung *lex* bzw. *ius* (*leges/iura*) tragen, die "von Natur" sind; die *natura*—nicht ein *ius naturae*, nicht eine *lex naturae*—ist theoretisch der *fons legum et iuris*, die *norma legis/iuris*, woraus in der Umkehrung folgt, daß solche Ge- und Verbote, die nicht der *natura* entstammen, auch nicht wahrhaft Recht und Gesetz sind, selbst wenn sie konventionellerweise diese Namen haben.³⁴ Dieser theoretische Ansatz läßt eine Aufgliederung der Rechtsmaterie in Naturrecht und positives Recht nicht zu: die positiven Normen sind entweder Naturrecht oder Nicht-Recht. "Von Natur" aber ist eine Norm, wenn sie sich als *recta, summa, perfecta ratio* ausweisen kann. Und da die Göttern und Menschen gemeinsame ewige *ratio* ihre höchste Vollendung im *vir prudens/sapiens* findet, sind es *ratio mensque sapientis/prudentis*, die theoretisch als ewige, unaufhebbare *lex* erscheinen.³⁵

Im Weisen also manifestiert sich das Wahre, das Ewige, das Gesetz als der Maßstab für Recht und Unrecht (*iuris atque iniuriae regula*), und insofern der *sapiens* die vollendet organisierte Vernunftnatur verkörpert, ist er auch als einziger fähig und berechtigt, *leges* aufzustellen, d.h. die *perfecta ratio* gleichsam zu positivieren. Insofern schließlich, als nach der Theorie die positivierte *ratio sapientis = lex scripta* den Willen der Vernunftnatur des Weisen zum Ausdruck bringt, enthalten vom *sapiens* aufgestellte Ge- und Verbote als *leges naturae* nichts anderes als *iura naturae*.

Soweit in der gebotenen Kürze Ciceros Theorie von Recht und Gesetz als Naturrecht und Naturgesetz. Mit diesem in *Leg.*I und Anfang *Leg.*II konzipierten Abstraktum korrespondiert nun als Konkretum in Buch II und III der Codex von *leges* zur Religion (II 19ff.) und zur Verfassung (III 6ff.). Die hier formulierten positiven Ge- und Verbote sind nach dem Willen ihres Autors die *ratio scripta* des fest im *consensus sapientium* (römi-

scher wie nichtrömischer *sapientes*) stehenden, die *perfecta ratio* und *natura hominis* verkörpernden *sapiens* Cicero. Vom philosophisch-theoretischen Teil her gesehen folgt aber aus der Tatsache, daß die *leges* des *Codex Ciceronianus* die positivierte *ratio sapientis* sind, zweierlei³⁶:

1. Die in Buch II und III kodifizierten *leges* erheben eben den Geltungsanspruch, den *lex* im definierten Sinne als *summa ratio* und *vis naturae* erhebt: den Anspruch auf Unaufhebbarkeit, auf Unveränderlichkeit, auf ewige Gültigkeit (Cic.*Leg.*II 13f.):

MARCUS. . . . ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos adficiunt, defendunt ac tuentur bonos.

QUINTUS. praeclare intellego, nec vero iam aliam esse ullam legem puto non modo habendam sed ne appellandam quidem.

- 14 MARCUS. igitur tu Titias et Apuleias leges nullas putas?

QUINTUS. ego vero ne Livias quidem.

MARCUS. et recte, quae praesertim uno versiculo senatus puncto temporis sublatae sint. lex autem illa cuius vim explicavi, neque tolli neque abrogari potest.

QUINTUS. eas tu igitur leges rogabis videlicet quae numquam abrogentur.

MARCUS. certe, si modo acceptae a duobus vobis erunt.

2. Da die positiven *leges* des *Codex Ciceronianus* definitionsgemäß als *ratio scripta sapientis* die Stimme der Natur zum Ausdruck bringen, ist ihr Inhalt nichts anderes als Satz für Satz *ius naturae*; also: die einzelnen Bestimmungen der Religionsgesetze ebenso wie diejenigen, die die Magistratur und ihre Kompetenzen festlegen, sind Ciceros *iura naturae*.³⁷

VI

Von hier aus jetzt noch einmal der Blick zurück auf die vorhin besprochenen Zeugnisse des aristotelischen Naturrechtsdenkens (oben, Kap.III), denen ja auch, wie zu sehen war, der *Auctor ad Herennium* und Cicero in *De inventione* geistig sehr nahestehen (oben, Kap.IV). Cicero selber regt, wie ich eingangs dargelegt hatte (oben, Kap.I), die vergleichende Betrachtung an; denn in *Leg.*I 36ff. hat er die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, seine in dem Satz: *natura esse ius*, gipfelnde Rechtstheorie könne “Approbation” u.a. von seiten des Aristoteles und des Theophrast erlangen. Ich muß nun gestehen, daß mich diese Gewißheit Ciceros eini-

germaßen, ja im Grunde gänzlich ratlos macht, wenn man sie als Hinweis auf substantielle Übereinstimmungen in der Rechtslehre versteht. Denn beim Vergleich mit Aristoteles sehe ich praktisch nur fundamentale strukturelle und sachliche Unterschiede.

Das Wichtigste scheint mir folgendes zu sein: Auf der einen Seite Cicero—für ihn ist in *De legibus* die *natura hominis* als Teil der Gesamtnatur das Reich des Stablen, Verlässlichen, des Unveränderlichen, wie es u.a. in *Leg. I* 22ff. anhand des Ensembles anthropologischer Konstanten und der Konzeption des Weges von der keimhaft im Menschen angelegten *ratio* zur *perfecta/summa/recta ratio* demonstriert wurde.³⁸ Darauf aufbauend, will Cicero das gesamte in *De legibus* durch die *leges* positiviert Recht—*religio, magistratus etc.*—als positiviert *recta/perfecta ratio* und solchermaßen als “von Natur” aufgefaßt wissen (oben, Kap. V). Dem theoretischen—scharf antipositivistischen³⁹—Ansatz entsprechend, werden die positiven *leges* und *iura* von *De legibus* erklärtermaßen denn auch, nach II 13f. (zit. oben in Kap. V), “niemals abrogiert”: eben weil sie dem Anspruch nach “von Natur” sind und somit das immer und zu allen Zeiten Wahre und Gültige festlegen. Überdies gilt grundsätzlich, daß nur solche positiven Ge- und Verbote *leges* bzw. *iura* genannt werden dürfen, die im definierten Sinne “von Natur” sind. Daher gibt es die bekannte Scheidung der Rechtsmaterie in Naturrecht und positives Recht hier nicht: positive Ge- und Verbote sind entweder *ius naturae*, oder sie sind, als nicht “von Natur”, Nicht-Recht.

Demgegenüber nun auf der anderen Seite Aristoteles—in klar erkennbarem Unterschied zu Ciceros *De legibus* ist für ihn nur ein Teil des positiven Rechtes *physei* bzw. *physikon* (oben in Kap. III, Texte 1 und 2), und dieses *physei dikaion* wird zudem als *kinēton* charakterisiert (oben in Kap. III, Text 2); das Naturrecht des Aristoteles ist also prinzipiell veränderlich, mag es auch ein höheres Maß an Stabilität besitzen als die übrige Rechtsmaterie (vgl. oben, Kap. III, Text 3). Cicero hingegen faßt, wie zu sehen war, in *De legibus* (und *De re publica*) theoretisch jegliches “richtige”, “wahre” positive Recht als unveränderliches *ius naturae* auf, und demgemäß sind die von ihm selbst in Einklang mit der *ratio* aller *sapientes* durch den Gesetzescodex positivierten Rechte unwandelbare *iura naturae*.

Was aber nun? Könnte Aristoteles von seiner empirisch, nicht spekulativ gewonnenen Position in der Rechtslehre aus gemäß Cic. *Leg. I* 36ff. im Sinne des *probari* an dem Satz “Gefallen finden”, ihm Beifall zollen, ihn anerkennen: *natura esse ius*—daß das Recht, und zwar alles und nur solches, das den Namen *ius* verdient, “von Natur” sei, und das heißt aus Ciceros Perspektive ja nun auch: unveränderlich, überall und allezeit gültig? Ich kann mir das, offen gesagt, nicht vorstellen. Sollte Cicero also

die Rechtslehre des Peripatos etwa so wenig gut gekannt haben, daß er die oben herausgearbeiteten Unterschiede nicht bemerkte? Auch das vermag ich nicht zu glauben. Einen Ausweg aus der sich damit jetzt andeutenden Aporie bietet aber vielleicht die Beobachtung, daß der Gedankengang *Leg.* I 36ff. nicht auf die Rechtslehre, sondern auf die Güterlehre der verschiedenen griechischen Schulen zielt. Die Rechtslehre Ciceros soll also von der Güterlehre der Griechen her “approbierbar” sein. Und wenn hier von “Beifall”, “Anerkennung” etc. die Rede ist, so könnte dies die etwas übertrieben interpretierende Umschreibung der Gewißheit Ciceros sein, die zuvor entwickelte Naturrechtstheorie nebst ihren politisch-praktischen Implikationen philosophisch gegen eventuelle Einwände im Namen der peripatetischen (akademischen, stoischen) Güterlehre abgesichert zu haben bzw. absichern zu können. Ganz unabhängig aber von diesen Problemen scheint mir jedenfalls doch eines unbezweifelbar zu sein: in der Lehre vom (Natur-) Recht ist der Peripatos nicht Ciceros “Quelle.”

VII

Was ergibt sich schließlich aus alledem für eine weitere, mir persönlich letzten Endes noch wichtigere Frage, nämlich für die Frage, ob es nicht tatsächlich sein könnte, daß die Rechtstheorie Ciceros in *De legibus* (und *De re publica*)—mag sie auch akademischen, peripatetischen, stoischen Anregungen manches verdanken⁴⁰—als in sich geschlossenes, eine konzeptionelle Einheit bildendes, auf reformpolitische Realisierung hin angelegtes Gedankengebäude genuin ciceronianisch ist? Schon *Leg.* II 17 setzt, wie ich glaube, ein deutliches Zeichen. Unmittelbar vor Beginn der Präsentation seiner *lex (leges) de religione* hat Cicero in Anlehnung an Platon⁴¹ *de eius legis laude* gesprochen (II 14ff.) und sagt nun, an seinen Bruder gewendet (II 16): *habes legis prooemium; sic enim haec appellat Plato* (sc. in *Nom.* IV 12, 722D). Daran schließt sich folgendes Dialogstück an (II 17):

QUINTUS. habeo vero frater, et in hoc admodum delector quod in aliis rebus aliisque sententiis versaris atque ille. nihil enim tam dissimile quam vel ea quae ante dixisti, vel hoc ipsum de deis exordium. Unum illud mihi videris imitari, orationis genus.

MARCUS. velle fortasse: quis enim id potest aut umquam poterit imitari? nam sententias interpretari perfacile est, quod quidem ego facerem, nisi plane esse vellem meus. quid enim negotii est eadem prope verbis isdem conversa dicere?

QUINTUS. prorsus adsentior. verum ut modo tute dixisti, te esse malo tuum.

Ciceros mit Blick auf Platon geäußerter, von Quintus so emphatisch begrüßter Wille, in *De legibus* nach Sache und nach Inhalt (*res, sententiae*)

ganz und gar "er selbst" zu sein,⁴² besitzt aber, wie sich allmählich immer deutlicher herausstellt, allgemeine Bedeutung: die Rechtslehre als Ganze ist nicht nur nicht platonisch und nicht stoisch,⁴³ sondern auch—nach dem hier vorgelegten Vergleichsmaterial—nicht peripatetisch. Angesichts dessen gehört jetzt wohl keine allzu große Kühnheit mehr dazu, wenn ich Cicero beim Wort nehme, wo er sagt (*Leg.* III 49): *nos autem de iure nat <ur> ae cogitare per nos atque dicere debemus*, und den Schluß ausspreche, daß der Autor von *De legibus* in voller Kenntnis der griechischen Denkrichtungen zu eigenständigen—und eben nicht epigonenhaften oder "eklektischen"—Antworten auf die Frage nach Wesen und Ursprung von *lex* und *ius* gefunden hat.

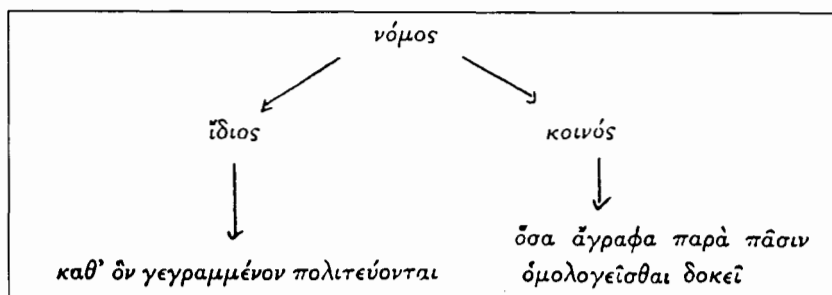
Das Werk *De legibus* ist von Cicero indessen, anders als *De re publica*, nicht veröffentlicht worden;⁴⁴ die politischen Umstände, auf welche das naturrechtlich fundierte Reformprogramm zugeschnitten war, hatten sich mit Caesars Überfall auf Italien und Rom seit Januar 49 v.Chr. dramatisch verändert—das Programm war obsolet geworden. Aber hinter die eigenständige rechtstheoretische Position, die er beim Nachdenken über *res publica* und *leges* in kritischer Auseinandersetzung mit den Griechen gewonnen hatte, ist Cicero offenbar nicht wieder zurückgegangen. Wenn nicht alles täuscht, wird u.a. in den Formeln: *ius civile ductum a natura* und *iuris natura fons*, in *De officiis* III 71f. die aus *De legibus* bekannte Vorstellung sichtbar, daß nur solche positiven Ge- und Verbote den Namen *ius* verdienen, die "von Natur" sind. Doch dies bedarf, zusammen mit den Aussagen über *natura* und *lex naturae* (*Off.* III 21ff. und 68ff.), einer gesonderten Untersuchung.⁴⁵

ANMERKUNGEN

1. Vgl. jedoch z.B. M. Pallasse, *Cicéron et les sources de droits*, (Paris 1945) 43, 48ff.; M. Villey, "Logique d'Aristote et droit romain," *Revue hist. de droit français et étranger* 29, (1951) 309–328; ders., "Deux conceptions du droit naturel dans l'antiquité," *Revue hist. de droit français et étranger* 31 (1953) 475–497; ders., "Rückkehr zur Rechtsphilosophie" (1955), in: K. Büchner (Hg.), *Das neue Cicero-Bild* (Darmstadt 1971) 259–303; zuletzt M. Ducos, *Les romains et la loi* (Paris 1984) z.B. 231–244.
2. Grundlegend: P.L. Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze* (Rom 1969 [1970]); E. Rawson, "The Interpretation of Cicero's *De legibus*," *ANRW* I 4, 1973, 334–356; L. Perelli, "Rassegna di studi sul pensiero politico ciceroniano (1970–1984)," *Bollettino di studi latini* 15, (1985) 51–84, bes. 68ff.
3. Vgl. dazu auch *Rep.* III 33. Andeutungen und kurze Hinweise zu *lex/ius naturae* in anderen Schriften Ciceros: z.B. *S. Rosc.* 143; *Sest.* 91; *Har. resp.* 14, 32; *De orat.* I 215; *Mil.* 10f., 43; *Part. orat.* 129ff.; *Top.* 90; *Off.* III 23, 69; *Phil.* XI 28.
4. Zur Interpretation vgl. P.L. Schmidt, *Interpretatorische und chronologische Grundfragen zu Ciceros Werk "De Legibus"*, Phil.Diss. (Freiburg 1959) 199ff.,

- 249ff.; ders., *Abfassungszeit* (oben, Anm. 2), 167ff., 171ff.; L.P. Kenter, *M. Tullius Cicero "De Legibus": A Commentary on Book I* (Amsterdam 1972) 143–153.
5. Zum Thema “Theophrast bei Cicero” s. unten, Anm. 8. Zum Problem von Ciceros Kenntnis der Schriften des Aristoteles: O. Gigon, “Cicero und Aristoteles,” *Hermes* 87 (1959) 143–162; E. Pahnke, Studien über Ciceros Kenntnis und Benutzung des Aristoteles und die Herkunft der Staatsdefinition *Rep.* I 39, Phil.Diss.Freiburg 1963; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. I, (Berlin/New York 1973) 45ff.; ders., “Cicéron et les ouvrages scolaires d’Aristote,” *Ciceroniana* II 1975, 81–96.
 6. K.M. Girardet, *Die Ordnung der Welt: Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift "de legibus"*, (Wiesbaden 1983); Unterschied zur Stoa: ebd., 30ff., 73f., 82ff., 90.
 7. Girardet (oben, Anm. 6) 89f. Dazu auch unten Kap. VII.
 8. Vgl. aber Fragment L 84 in W.W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts* (Amsterdam 1984) 50f. (Text), 254ff. (Kommentar). Zu den Überresten von Theophrasts Nomoi: F. Wehrli, “Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit,” in: H. Flashar (Hg.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, Bd.3, (Basel/Stuttgart 1983), 497f.; A. Szegedy-Maszak, *The Nomoi of Theophrastus* (New York 1981; neue Ausgabe der Fragmente mit “notes”). Zur Präsenz Theophrasts in Ciceros *De legibus* (I 38, II 15, III 13f.): Schmidt, *Grundfragen* (oben, Anm. 4), 20ff., 56, 199ff.; Kenter (oben, Anm. 4), 150ff.; Schmidt, *Abfassungszeit* (oben, Anm. 2), 167ff.; Rawson, “Interpretation,” (oben, Anm. 2), 344f., 352f. Allgemeiner: O. Regenbogen, RE Suppl.VII (1940), s.v. “Theophrastos,” Sp.1516ff.; H. Hommel, “Cicero und der Peripatos,” *Gymnasium* 62, 1955, 319–334.
 9. Siehe den Überblick bei Girardet, *Ordnung der Welt*, 16ff. Dazu noch K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd.I (München 1975) 90ff. (Kap.5: Natur und Konvention); J. Triantaphyllopoulos, *Das Rechtsdenken der Griechen*, (München 1985) 14ff. (mit den Anmerkungen 107ff.).
 10. Z.B.einerseits H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, (Wien 1960) 79, 223ff., 404–444. Dagegen andererseits z.B. W. Waldstein, “Vorpositive Ordnungselemente im Römischen Recht,” *Österreich. Zeitschrift f. öff.Recht* 17, 1967, 1–26; ders., “Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen,” *ANRW* II 15, 1976, bes. 10ff., 16ff.
 11. Von W. Maihofer herausgegebene Aufsatzsammlung: Darmstadt 1966.
 12. Vgl. die Antwort von H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt 1987) z.B. 92ff., 96ff., 153f.
 13. Zur Interpretation s. Girardet, *Ordnung der Welt* (oben, Anm. 6), 47–60.
 14. E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre: Versuch einer Orientierung* (Karlsruhe³ 1964); A. Verdross, *Statisches und dynamisches Naturrecht* (Freiburg 1971); ders., *Abendländische Rechtsphilosophie* (Wien 1963); L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (1953/1956) (Frankfurt 1977); E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (1961) (Frankfurt 1977).
 15. Siehe die Definition von M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1972) 496f. Vgl. auch Verdross, *Statisches und dynamisches Naturrecht* (oben, Anm. 14) 92ff.
 16. Z.B. Villey, “Deux conceptions” (oben, Anm. 1) 478, 481; Ducos, (oben, Anm.1) 241.—Dagegen bereits M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles* (Leiden 1937) 59.

17. F. Dirlmeier, *Aristoteles Werke* Bd.6 (Nikomachische Ethik), (Berlin 1967) 419.
18. Aus der Fülle der kontroversen Literatur (Kommentare in den nächsten Anmerkungen) hier nur eine Auswahl: R. Hirzel, *Agraphos nomos*, (Leipzig 1900) 3–14; W. Eckstein, *Das antike Naturrecht in sozial-philosophischer Beleuchtung*, (Wien-Leipzig 1926) 72ff.; J. Sauter, "Die philosophischen Grundlagen des antiken Naturrechts," *Zeitschr. f. öff. Recht* 10, 1931, 54ff.; Salomon, *Begriff* (oben, Anm. 16), S. 48ff., 141 ff.; J.L. Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought," *Journal of Religion* 25, 1945, 107f.; F.D. Wormuth, "Aristotle on Law," in: M.R. Konvitz/A.E. Murphy (Hg.), *Essays in political theory presented to G.H. Sabine*. (Ithaca, N.Y. 1948) 45–61; M. Hamburger, *Morals and Law*, (New Haven/London/Oxford 1951) 56–65; Villey, "Deux conceptions" (oben, Anm. 16), S.478ff.; M. Salomon (Shellens), "Der Begriff des Naturrechts in der Großen Ethik," *ARSP* 51, 1954, 422–435; F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, Bd.I (Zürich 1954) 166ff.; M. Salomon (Shellens), "Aristotle on Natural Law," *NLF* 4, 1959, 72–100; E.M. Michelakis, "Das Naturrecht bei Aristoteles" (1959), in: E. Bernerker (Hg.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte* (Darmstadt 1968) 146–171; J. Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles* (Stuttgart 1961); H. Kelsen, "Die Grundlage der Naturrechtslehre," *Österreich. Zeitschrift für öffentl. Recht* 13, (1964) 1–37; E. Voegelin, *Das Rechte von Natur*, ebd. 38–51; W.von Leyden, "Aristotle and the Concept of Law," *Philosophy* 42 (Nr.159), 1967, 1–19; A. Verdroß, "Die aristotelische Naturrechtslehre," *ARSP* 56, (1970) 527–535; R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory* (Oxford 1977) 18ff., 140f.; P. Aubenque, "La loi selon Aristote," *Archives de Philosophie du Droit* 25, 1980, 147–157; D.N. Schroeder, "Aristotle on Law," *Polis* 4, 1981, 17–31; M. Ducos (oben, Anm. 1), 240ff.; W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice* (London/New York 1985) 71–90; J. Triantaphyllopoulos (oben, Anm. 9), S.14ff.
19. Vgl. demgegenüber aber *Rhet.* I 10, 1368 b 6–9, wo das Partikularrecht als das geschriebene, das "gemeinsame" hingegen als das ungeschriebene erscheint:



Zur "Nutzanwendung" siehe *Rhet.* I 15, 1375 a 25ff. und b 1ff.—Kommentar zu *Rhet.* I 10,13,15: W.M.A. Grimaldi, *Aristotle, "Rhetoric I,"* (New York 1980) 227, 286ff., 318ff.

20. Im Gegensatz dazu: [Aristot.,] *MM* I 33, 1195 a7: *to de politikon estin to nomoi, ou to physei* (oben Text 3). Vgl. im Kommentar zu *NE* V 10: F. Dirlmeier, *Aristoteles Werke* Bd. 6, (Berlin 1967) 418ff.

21. Ähnlich unten Text 3 (*MM* I 33, 1194 b 28ff.), aber im Gegensatz zu *Rhet.* I 15, 1375 a 31ff. (Kommentar von Grimaldi, 318ff.; Text unten in Anm. 23). Zu *physis* als dem Bereich des Veränderlichen, Beweglichen vgl. etwa I. Düring, *Aristoteles*, (Heidelberg 1966) z.B. 291ff., 307ff., 324f.; außerdem Dirlmeier (oben, Anm. 20) S.418ff. Aufschlußreich für die Facetten des Naturverständnisses: Aristot. *Metaphysik* IV 4, 1014 b 16ff., bes. 1015 a 13ff.; Dirlmeier, 420, meint, “Gegner” des Aristoteles seien die Sophisten.
22. Umstritten ist, wer die *MM* verfaßt hat: H. Flashar, “Aristoteles,” in: *Grundriß der Geschichte der Phil.* (oben, Anm. 8), 242ff. Kommentar zur Stelle: F. Dirlmeier, *Aristoteles Werke* Bd. 8 (*Magna Moralia*), (Darmstadt 1958) 323f.
23. Ähnlich Text 2 (*NE* V 10, 1134 b 24ff.), aber im Gegensatz zu *Rhet.* I 15, 1375 a 31ff.: “(es liegt klar zutage. . .) daß das Angemessene immer bestehen bleibt und sich niemals wandelt, ebenso wenig wie das (allen) gemeinsame Gesetz—naturgemäß nämlich ist es—; daß hingegen die geschriebenen (Gesetze) sich oftmals verändern.”
24. Ähnlicher Gedanke in Aristot. *Rhet.* I 2, 1357 a 34f.; 10, 1369 a 32ff., b 1 ff. Weitere Texte nennt Düring, 239, 491, 518 (“das statistisch Normale”, “statistische Wahrheit”). Vgl. auch Dirlmeier, Kommentar zu *MM* 323f.; Grimaldi, Kommentar zu *Rhet.*, 62f., 236f.
25. Gegensatz zu *NE* V 10, 1134 b 18ff., zit. oben Text 2.
26. Allerdings Widerspruch zwischen Text 2 und *Rhet.* I 15, 1375 a 31ff. (zit. oben, Anm. 23)
27. S. oben, Anm. 21 und 24.
28. Stellen oben in Anm. 3.—Vgl. etwa Pallasse (oben, Anm. 1); J. Blänsdorf, “Griechische und römische Elemente in Ciceros Rechtstheorie,” *WJb* 2, (1976) 135–147; P. Stein, “The sources of law in Cicero,” *Ciceroniana* III 1978, 19–31; Ducos (oben, Anm. 1), S.225ff. (u.ö.).
29. Z.B. Cic. *Inv.* I 35, 61. Hübsch die Ausführungen Ciceros zur “Quellenbenutzung” in *Inv.* II 1, 1ff.
30. Girardet, *Ordnung der Welt* (oben, Anm. 6), Kap. 1–4. Zustimmend u.a. die Rezensionen von J.G.F. Powell, *CR* 34, 1984, 319; L. Huchthausen, *DLZ* 106, 1985, 292ff.; G. Gawlick, *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 68, 1986, 298f.; G.A. Lehmann, *SZ Rom.Abt.* 105, 1988. Nicht verstanden von H. Schneider, *Gnomon* 57, 1985, 603.
31. Zur politisch-praktischen Intention von (*De re publica* und) *De legibus*: G.A. Lehmann, *Politische Reformvorschläge in der Krise der späten römischen Republik* (Meisenheim 1980); Girardet, *Ordnung der Welt* (oben, Anm. 6), Kap. 11, 164–186. Wichtig als “Vorverweis”: *Rep.* II 64f.
32. Referat der Forschung: Girardet, *Ordnung der Welt* (oben, Anm. 6), 23–35. Neuerdings geht J. Blänsdorf (“Das Naturrecht in der Verfassung: Von Ciceros Staatstheorie zum modernen Naturrechtsdenken,” in: H.-J. Glücklich (Hg.), *Lateinische Literatur, heute wirkend*, Bd. II (Göttingen 1987) 30–59, bes. 42f.) leider wieder auf die gerade skizzierte Position zurück; dazu später ausführlicher an anderem Ort. Als eine seltsame Frucht dieser Art von Fehlinterpretation darf man wohl die “Entdeckung” des vermeintlich ciceronischen Begriffs *leges legum* betrachten (z.b. M. Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron* (Paris 1956) 348; J. Turpin, “Cicéron, *De legibus* I–II et la religion romaine: une interprétation philosophique à la veille du principat,” *ANRW* II 16,3 (1986), 1877–1908 passim). In dem entscheidenden Text *Leg.* II 18 kündigt Cicero jedoch an, daß er die *leges* seines Codex *legum voce* vortragen werde—in der “Gesetzessprache” (*legum leges voce proponam*) . . . Und als

Quintus ihn fragt, wie das zu verstehen sei, antwortet er (ebd.): *sunt certa legum verba Quinte, neque ita prisca ut in veteribus XII sacratisque legibus, et tamen, quo plus auctoritatis habeant, paulo antiquiora quam hic sermo est. eum morem igitur cum brevitatem si potuero consequar.*

33. Frühere Ansätze zu einer Gegenposition: Girardet, *Ordnung der Welt* (oben, Anm. 6), 35ff. Vgl. oben Anm. 30.
34. Z.B. *Leg.* I 16, 20, 28, 33–36, 42–44; II 13f.
35. So z.B. *Leg.* I 18f.; II 8–11.
36. Dazu Girardet, *Ordnung der Welt* (oben, Anm. 6), Kap. 5–7.
37. Ebd., 85ff., 90ff. Vgl. *Cic. Leg.* II 59, 61, 62; III 3 und 49.
38. Girardet (oben, Anm. 6), 60ff., 124ff., 135ff.
39. Siehe z.B. *Leg.* I 42ff., II 11ff.
40. Siehe nur z.B. die Definition von *lex* als *recta/perfecta ratio* in *Leg.* I 18f. (II 8ff.; *Rep.* III 33 u.ö.). Die Definition ist nicht spezifisch stoisch. Cicero beruft sich hier ganz allgemein auf die *doctissimi/sapientissimi*. Annäherung von *nomos* und *logos*: z.B. Lysias, *Epitaph.* 19; Isokr., *Nikokl.* 5ff. (= *Antidos.* 253ff.). Definition von *nomos* als (*orthos*) *logos*: z.B. Platon, *Nom.* I 644D–645C, IV 713E–714A, X 890 D–E; Aristoteles, *Pol.* III 16, 1287a 28ff.; *NE* II 2, 1103 b 31ff.; VI 1, 1138b 18ff.; X 9, 1180a 21f.; Stoa, *SVF* I 162, II 1003, III 332, 613 u.ö. Zur entscheidenden Abweichung Ciceros von der Stoa vgl. oben, Anm. 6.
41. Siehe *Nom.* IV 12, 722C–723E.
42. Zur Interpretation s.oben, Anm. 7.
43. Vgl. oben, Anm. 7. Auch Antiochos von Askalon scheidet aus: *Cic. Acad. (Lucull.)* II 136f. (Girardet, *Ordnung der Welt* [oben, Anm. 6] 30f.).
44. Schmidt, *Abfassungszeit* (oben, Anm. 2), 289ff.
45. Vgl. einstweilen Schmidt, *Abfassungszeit* (oben, Anm. 2) 207; H.-Th. Johann, *Gerechtigkeit und Nutzen* (1973), (Heidelberg 1981) 196ff.; W. Heilmann, *Ethische Reflexion und römische Lebenswirklichkeit in Ciceros Schrift „de officiis,”* (Wiesbaden 1982) 40ff.

Gibt es Spuren von Theophrasts *Phys. Op.* bei Cicero?

Jaap Mansfeld

I

Unter Hinweis auf Cicero, *Lucullus* (= *Academica priora* II) 118 und 123, *Tusculanae disputationes* I 18 ff. und *De natura deorum* I 25 ff. hat Hermann Diels diese Frage bekanntlich bejaht.¹ Die wichtigste Stelle, auf die ich mich aus mehreren Gründen beschränke,² ist dabei der Passus über die Prinzipien *Luc.* 118, wo der Dissens (*dissensio*, *Luc.* 117) der Philosophen von Thales bis zu Platon und den Pythagoreern kritisiert wird. Diels hat hier ganz auffallend argumentiert. Zum einen hat er, teilweise zu Recht, hingewiesen auf Übereinstimmungen zwischen *Luc.* 118 und den entsprechenden Theophrastfragmenten bzw. Paraphrasen in Simplikios' Kommentar zur aristotelischen *Physik*, die Usener und er den *Phys. op.* zugewiesen haben.³ Als nächstes aber hat er *Luc.* 119-121 über die stoische Theorie der Vorsehung (*SVF* II 92 u. 1161) und über Aristoteles' (*De philos.* fr. 20 Ross) und Stratons (fr. 32 Wehrli) entgegengesetzte Auffassungen ausgeklammert, weil dieses Stück nicht auf Theophrast zurückgeführt werden könne. Aus den nachfolgenden Paragraphen, die über verschiedene Ansichten von den Himmelskörpern und der Erde referieren, hat er schliesslich 123 "Hiketas von Syrakus, wie Theophrast sagt" (*Hicetas Syracosius, ut ait Theophrastus* ...) usw. wieder als Beweis dafür angezogen, dass die doxographische Übersicht zur Astronomie aus den *Phys. op.* stamme. In der Nachfolge Krieches hatte schliesslich schon Diels zu Recht bemerkt, dass Ciceros unmittelbare Quelle ein Akademiker, wohl ein Karneadesschüler, sein müsse. Das Textstück über Hiketas (auch abgedruckt *Vorsokr.* 51.1) hat er als *Phys. op.* fr. 18 aufgenommen (*DG* 492-3). Es ist dies der einzige Cicerotext in der betreffenden Dielsschen Sammlung.

II

Bevor ich zur Frage der Provenienz von *Luc.* 118 und 123 übergehe, ist zu 118-121 Folgendes zu beachten. In 118 werden die Meinungen der Philosophen über die Prinzipien einander u.a. in einer Weise gegenübergestellt, dass sich daraus ergibt, die einen sagten, das Prinzip sei eins, die anderen, es sei mehr als eins, und dass die einen sagten, das eine Prinzip sei unendlich, andere dagegen, es sei es nicht. In einigen Fällen wird ausserdem darauf hingewiesen, das Prinzip sei unbewegt bzw. unveränderlich, während es sich in anderen Fällen unmissverständlich um ein bewegtes bzw. veränderliches Prinzip (oder Prinzipien) handelt. In einem Fall (Platon) wird sogar explizit die Welterschaffung durch den Gott angesprochen. Als nächstes wird in 119-21 die Meinung, es gebe eine Vorsehung, mit der Meinung kontrastiert, es gebe keine. Für diese Aufeinanderfolge von (a) Prinzipien- und (b) Vorsehungsstreit gibt es nun eine auffällige Parallele.

Der Neopyrrhonist Änesidem hatte in seiner zehnten Trope⁴ die Urteilsenthaltung u.a. dahingehend begründet, dass die *dogmatikai hypolēpseis* ("dogmatischen Annahmen"; so in wörtlicher Übereinstimmung Sext. *P.* I 145 und Diog. Laert. IX 83; Phil. *Ebr.* 198 redet allgemein von Auffassungen der *Cognoscenti*) miteinander in Widerspruch stünden. Als abstrakt formulierte Beispiele, d.h. *kephalaia* ("Hauptpunkte"), die keine Namen oder weitere inhaltliche Exemplifizierungen tragen, werden in der Überlieferung folgende Punkte aufgezählt. Phil. *Ebr.* 199 sagt: (a) Entweder sei das All unendlich oder endlich und die Welt entweder unentstanden oder entstanden, und (b) es gebe entweder keine Vorsehung oder es gebe eine. In der sehr knappen Übersicht Diog. Laert. IX 83-84 heisst es, es gebe (a) Meinungsverschiedenheiten "über die Götter⁵ und die Entstehung und das Vergehen aller Dinge"⁶ und (b) entweder eine Vorsehung oder keine Vorsehung. Schliesslich Sext. *P.* I 151: (a) "die einen behaupten, das Prinzip sei eins, die anderen, es gebe unendliche viele (Prinzipien)"; (a')⁷ "die einen (sagen), die Seele sei sterblich, die anderen, sie sei unsterblich"; (b) entweder gebe es eine Vorsehung oder keine Vorsehung. Dass es sich hier um Varianten eines und desselben Argumentationsmusters handelt, braucht nicht eigens bewiesen zu werden; die *kephalaia* sind allerdings unterschiedlich formuliert bzw. ausgewählt worden. Zu beachten ist auch, dass die Thematik von (a) in den Formulierungen von Philon, Diogenes Laertios und Sextus der von *Luc.* 118 entspricht, dass im Unterschied zu ihnen bei Cicero indessen die Namen und auch die inhaltlichen Exemplifizierungen eben nicht fehlen. Übrigens wurde m. W. nie versucht, die einschlägige Partie der zehnten änesidemischen Trope auf Theophrast zurückzuführen. Des weiteren ist zu beachten, dass Diogenes Laertios und Sextus im Gegensatz zu Philon die Reihenfolge Vorsehung—keine Vorsehung haben, also wohl das

Ursprüngliche bewahren, und dass die Aufeinanderfolge *Luc.* 119-21 derjenigen bei Diogenes Laertios und Sextus entspricht, Ciceros akademische Quelle also das gleiche getan haben müsste. Aus der Auflistung bei Cicero wird weiter klar, weshalb sich die Vorsehungsfrage dem Dissens über die Prinzipien anschließen konnte: mit dem Demiurgen als Weltschöpfer ("die Welt ist von Gott gemacht worden und ewig")⁸ ist die göttliche Vorsehung schon intendiert. Und eben deshalb fängt auch der nächste Absatz mit ihrer Bejahung (bei Cicero: durch Platon) an.

Ich stehe nicht an zu behaupten, dass *Luc.* 118-121 geschlossen aus einer akademischen Quelle übernommen worden sind (schon Diels hat darauf aufmerksam gemacht, dass der holprige Stil von 118 beweist, dass Cicero hier bestrebt ist, genau zu übersetzen). Ciceros Zeitgenosse Änesidem wird seine Beispiele einer ähnlichen, wenn nicht gar derselben Quelle entlehnt haben. In bezug auf *Luc.* 122-24, wo auch das Theophrastzitat mit Namensnennung (*Phys. op.* fr. 18) begegnet, kann ein so enger Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wie es der zwischen den Ausführungen über (a) Prinzipienstreit und (b) Vorsehungsstreit (Cicero und Änesidem) ist, soweit ich sehe, nicht nachgewiesen werden. Mit seiner Bemerkung, dass der Kontrast zwischen den Stoikern einerseits und Aristoteles—Straton andererseits nicht aus Theophrast stammt, hat Diels natürlich recht. Dann kann aber unmöglich das Theophrastzitat *Luc.* 123 als Bestätigung der Zuweisung von *Luc.* 118 an Theophrast hochgespielt werden; und umgekehrt können die Übereinstimmungen zwischen *Luc.* 118 und den Theophrastfragmenten bei Simplicios die Zuweisung von *Luc.* 123 (Hiketas) und dessen Umgebung an die *Phys. op.* nicht hinreichend absichern. Die akademische Quelle hatte schon für 118-21 heterogenes Material kombiniert; es ist also eher wahrscheinlich, dass auch 122 ff. einem Sonderzusammenhang entstammt.

III

Wenden wir uns jetzt *Luc.* 118 zu.⁹ Zuerst fällt auf, dass Thales, Anaximander, Anaximenes und Anaxagoras *kata diadochēn* ("nach der Sukzession") aufgezählt werden. Für die ersten drei Mitglieder der ionischen Reihe wird das sogar explizit vermerkt ("Thales . . .; dem Anaximander, seinem Landsmann und Genossen . . .; nachher dessen Schüler Anaximenes").¹⁰ Vier Mitglieder der eleatischen Reihe werden angeschlossen, und zwar wieder *kata diadochēn*: Xenophanes, Parmenides, Leukipp und Demokrit.¹¹ Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass mit Xenophanes sozusagen ein neuer Anfang gegeben ist: "Xenophanes, noch etwas älter", älter nämlich als Anaxagoras. Der Zusammenhang zwischen Demokrit und Leukipp wird eigens betont, obwohl er bei Licht besehen für den skeptischen Zweck kaum relevant ist: "Demokrit ist diesem (Leukipp) in dieser Hinsicht (der

Annahme von "Vollem und Leerem") gleich, in den übrigen ausführlicher." Es folgen Empedokles und Heraklit, also diejenigen Philosophen, die als Paar in der Sukzessionsliteratur allgemein "den nicht in Sukzessionsreihen eingeordneten" (*tois sporadēn*) zugerechnet wurden. Die Liste schliesst mit Melissos, Platon und den Pythagoreern. Gegen Schluss scheint die Anordnung nach Sukzessionen, die mit Empedokles und Heraklit schon einen Abschluss gefunden hatte, also aufgegeben worden zu sein. Besonders zu beachten ist, dass eine italische (d.h. mit Pythagoras beginnende) Reihe fehlt; eventuell kann aber die Mehrzahl "die Pythagoreer" (*Pythagorei*) als Spur eines Hinweises auf eine solche Reihe betrachtet werden (cf. Act. I 3, DG 282a6-b1 *hoi Pythagoreioi*).

Schon jetzt dürfte klar sein, dass Ciceros akademisch-skeptische Quelle ihre Auflistung der Ansichten über die Prinzipien so nicht unmittelbar aus Theophrast geschöpft haben kann. Denn obwohl sich in den von Simplicios paraphrasierten und ausgeschriebenen Theophraststellen Hinweise auf relative Daten, auf Lehrer-Schüler-Verhältnisse und natürlich auch auf inhaltliche Übereinstimmungen der Lehren finden, ist Theophrast eine strenge Durchführung des Sukzessionsprinzips, *pace* von Kienle,¹² nicht zuzumuten. Wenn schon nicht der aktuellen Ausführung, so ist doch wenigstens dem Prinzip nach die Anordnung des Ciceronischen Skeptikers der bei ps.Plutarch I 3.1-9 zu vergleichen, d.h. der linken Spalte des Dielschen Aetios (diese wird zum Teil durch die Exzerpte bei Stobaios bestätigt). Sotions Werk *Über die Sukzessionen der Philosophen* (vermutlich Anfang des 2. Jh. v. Chr.) ist also *terminus post quem* für Luc. 118.¹³ Sotion hat jedoch allem Anschein nach zwei Sukzessionsreihen, eine ionische (von Thales) und eine italische (von Pythagoras ab), unterschieden und die Eleaten wie die Atomisten in die italische Reihe aufgenommen.¹⁴ Wir müssen den *terminus post quem* also wohl noch etwas später ansetzen und die Luc. 118 bezeugende Differenzierung zwischen ionischer und eleatischer Reihe (wobei die Pythagoreer gesondert nachgetragen werden)¹⁵ auf einen Nachfolger Sotions zurückführen, der etwas älter sein dürfte als die Generation der Karneadesschüler.

IV

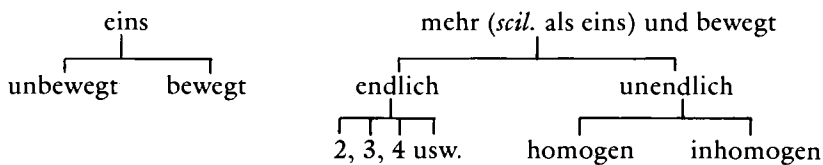
Die inhaltlichen Parallelen zwischen Luc. 118 und den diesbezüglichen Theophrastfragmenten (zu Thales, Anaximander, Anaximenes, Xenophanes, Parmenides, Leukipp, Demokrit und Platon; auch die auf Empedokles, Heraklit, Melissos und, wie weiter unten auszuführen, die auf die Pythagoreer bezüglichen sind m.E. zu erwähnen) hat Diels DG 120 f. aufgezählt. Das meiste davon stimmt; einiges indessen nicht. Ich nenne die folgenden Punkte. (1) Von Thales heisst es, er sei "einer der Sieben (*scil.* Weisen), von dem berichtet wird, dass die übrigen Sechs ihm den ersten Platz zuerkannt haben" (von Diels-Kranz nicht in die *Vorsokr.* aufgenommen).¹⁶ Bei Theophr.

Phys. op. fr. 1 (*Vorsokr.* 11A13) findet sich dafür nichts Entsprechendes, wohl aber in mancher der späteren doxographischen oder Sukzessionsvulgata zuzurechnenden Auflistung. Weil Theophrast a.a.O. Thales als den ersten uns bekannten Physiker von seinen verschollenen Vorgängern abhebt, teilt er ihn einer anderen Klasse zu als Ciceros Quelle, nämlich den Physikern, nicht den Weisen. Diese Angabe Ciceros, oder vielmehr seiner Quelle, steht also mit der Angabe Theophrasts in flagrantem Widerspruch. (2) Zu Xenophanes heisst es bei Cicero, sein Prinzip oder Gott sei "unbewegt-unveränderlich" (*neque . . . mutabile*) und "kugelgestaltig" (*conglobata figura*). Diels hat hier eine volle Übereinstimmung mit Theophrast behauptet (cf. auch *DG* 109 ff., 140 f.; der Cicerotext ist abgedruckt *Vorsokr.* 21A34). Das kann jedoch nicht richtig sein.¹⁷ Denn Simplicios bezeugt explizit (*In Phys.* 22.27 = *Phys. op.* fr. 5 *DG* 480.4-5 = *Vorsokr.* 21A31 S. 121.24-25), Theophrast habe hervorgehoben, nach Xenophanes sei das eine Prinzip "weder endlich noch unendlich, weder bewegt noch in Ruhe" (*oute peperasmenon oute apeiron oute kinoumenon oute ēremoun*). Die bei Cicero begegnende Charakterisierung des xenophaneischen Prinzips bzw. Gottes entspricht vielmehr derjenigen der doxographischen Vulgata (Hippolytos, Diogenes Laertios, ps.Plut., *Stromateis* usw.) und der des Timon fr. 59 u. 60. Diels (= *Suppl. Hell.* 833 u. 834) *ap.* Sext. P. I 223-24. Zu Xenophanes bietet *Luc.* 118 also nicht Theophrast, sondern die Ontologie und Theologie der Vulgata bzw. des Timon (dass die skeptischen Akademiker ihren Intimfeind Timon gelesen haben, ist wohl kaum zu leugnen).

Als Diels die oben zitierte Charakterisierung des xenophaneischen Prinzips durch Theophrast ("er setzt es weder als endlich noch als unendlich an, weder als bewegt noch als in Ruhe") als aus ps.Arist. *MXG* c. 3 stammende Interpolation zu entlarven suchte, verwarf er als Geröll, was bei Licht besehen zum Erz gehört. Das hat einerseits wichtige Folgen für die Interpretation des simplikianischen Theophrastreferats als ganzen und für die Abgrenzung der dort vorhandenen Theophrastfragmente (und das heisst auch wieder, für die Auffindung möglicher Parallelen zu *Luc.* 118), andererseits aber auch für die Beantwortung der Frage, welchem Werk diese Fragmente zuzuschreiben sind: der *Physik*, wie P. Steinmetz¹⁸ nachzuweisen versucht hat, oder dem grossen doxographischen Werk (*Phys. op.*), wie seit Usener und Diels fast allgemein angenommen wird. Da die von Diels hervorgehobenen Theophrastparallelen zu *Luc.* 118 vor allem aus dem Referat des Simplicios stammen, ist die Entscheidung darüber, ob sie dem doxographischen Werk oder der *Physik* zuzurechnen sind, von Bedeutung für die Klärung der in dem Titel dieser Arbeit angesprochenen Frage. Ein ziemlich langer Umweg erweist sich deshalb als unumgänglich

V

Bekanntlich hat Aristoteles *Phys.* A 2.184b15 ff. eine Dihärese der physikalischen Prinzipien vorgenommen.¹⁹ Die von Usener und Diels den *Phys. op.* zugewiesenen Theophrastfragmente 1, 2, 3, 4, 5, 8 und 9 finden sich in Simplikios' Kommentar zu diesem Lemma (zitiert *In Phys.* 20.28). Andernorts, z.B. *Met.* A und *An.* A 2, hat Aristoteles diese Einteilung seinen Betrachtungen implizit zugrundegelegt²⁰ und sie auch erweitert, wie vor allem aus *Met.* A leicht ersichtlich ist, wo die vier Ursachen hinzugezogen werden. *Phys.* A 2 findet sich die grundlegende Dihärese:



In seinen Ausführungen zu den voraristotelischen Prinzipienannahmen verwendet Simplikios eine ähnliche, aber verfeinerte Dihärese.²¹ Die allgemeine Annahme scheint zu sein, dass dieses ausführlichere Schema nicht auf Theophrast zurückgeführt werden könne. Nun kennt Simplikios aber auch andere Verfeinerungen der aristotelischen Dihärese. Er weist darauf hin, dass nach Eudem die Prinzipien ungeachtet ihrer Zahl sowohl in bewegte als auch in nicht bewegte unterteilt werden können (*In Phys.* 22.15-6 = Eudem fr. 33a Wehrli), d.h. also, dass auch die vielen bzw. unendlich vielen Prinzipien sowohl bewegt als unbewegt sein könnten. Für die Annahme vieler unbewegter Prinzipien konnte Eudem sich nicht auf Arist. *Phys.* A und wohl auch kaum unmittelbar auf explizite Aussagen in *Met.* A berufen; bei ihm liegt also eine interpretierende Weiterführung der aristotelischen Position vor. Simplikios weist diese Auffassung mit der Begründung zurück, eine Annahme von Prinzipien, die sowohl viele als unbewegt seien, habe es in der Praxis nie gegeben (*In Phys.* 22.16 ff.).²² Kurz vorher hatte er jedoch bemerkt, theoretisch könnten auch die Vertreter des Einzelprinzips in solche, die ein unendliches, und in solche, die ein endliches Prinzip angesetzt haben, unterteilt werden, wie auch die Vertreter einer Vielzahl in solche, die bewegte, und in solche, die unbewegte Prinzipien angenommen hätten (21.34 f.). Wichtig ist, dass Simplikios diese erste Möglichkeit (ein einziges Prinzip, unterteilt nicht nur nach dem Gegensatz bewegt—unbewegt, sondern auch nach dem von unendlich-endlich) später *nicht* ablehnt, während er die zweite, von Eudem befürwortete Möglichkeit einer Unterteilung der vielen Prinzipien in bewegte und unbewegte ausdrücklich zurückgewiesen hat und sie auch weiter nicht mehr berücksichtigt. Die Unausgeglichenheiten der ursprünglichen

aristotelischen Dihärese werden von ihm mit einem Zitat aus Alexander von Aphrodisias entschuldigt, nach dem Aristoteles unter das erste wie unter das zweite Glied der Dihärese, d.h. sowohl unter das Eins als unter das mehr-als-Eins, "das am besten Passende" (*oiketoteron*) aufgenommen habe (21.35-22.1). Er weist jedoch darauf hin, dass Aristoteles selbst in seinen weiteren Ausführungen, d.h. in seiner Besprechung von Parmenides und Melissos (*Phys.* A 2-3), de facto die Unterteilung endlich-unendlich hineinbeziehe, sie *Phys.* 184b15 ff. also wohl bloss "der Kürze halber" ausgelassen habe (*dia suntomian*, *In Phys.* 22.18 f.).²³ So fühlt er sich selber zu ihrer Beibehaltung berechtigt.

Alexander hat also die von Simplikios erwähnte Möglichkeit gekannt, die beiden Hälften der aristotelischen Dihärese zu vervollständigen. Im Gegensatz zu Steinmetz²⁴ glaube ich aber nicht, dass Alexander selber diese vollständige Klassifizierung (wie dies später Philoponos, *In Phys.* 20.21 ff., tut, der das Lemma 20.20 zitiert) seiner eigenen Analyse zugrundegelegt hat. Alexander sagt, Aristoteles habe einfach das jeweils Angemessenere jedem der beiden Glieder zugeschrieben; Philoponos hingegen meint, wir sollten das jeweils Angemessenere "sofort" (*euthus*), d.h. als ersten Schritt unserer Dihärese, verwenden (*In Phys.* 21.21). Es hat also den Anschein, dass Alexander die vervollständigte Klassifizierung seinerseits nicht übernommen hat. Es ist indessen sehr wahrscheinlich, dass sie von Eudem vertreten worden war.²⁵ Eine Stellungnahme Eudems zur Unterteilung des Einzelprinzips nach den Gegensätzen endlich—unendlich ist zwar nicht überliefert, aber seine Bemerkung fr. 33a/b Wehrli: "Wie es sich auch [*scil.* der Zahl nach] mit den Prinzipien verhält, entweder sie bewegen sich oder sie sind unbewegt", ist als theoretische Ergänzung der aristotelischen Dihärese (in der die vielen Prinzipien schon in endlich viele und unendlich viele unterteilt worden sind) kaum denkbar, wenn nicht zugleich schon angenommen worden wäre, auch das bewegte bzw. unbewegte Einzelprinzip müsse noch anhand des Gegensatzes endlich—unendlich unterteilt werden. Denn für Letzteres gab es ja die Möglichkeit einer Berufung auf Aristoteles' Auseinandersetzung mit Parmenides und Melissos *Phys.* A 2-3 (und *Met.* A 5).

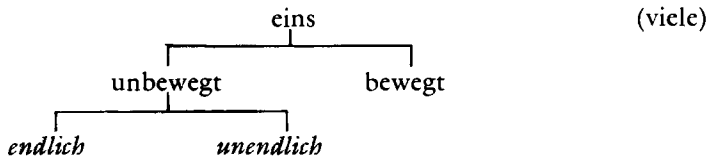
Es ist also sicher, (1) dass Eudem eine (soweit sich bis jetzt erhärten lässt, vielleicht nur halbwegs) vervollständigte aristotelische Dihärese gekannt und sogar vertreten hat;²⁶ (2) dass Alexander eine solche Vervollständigung in ihrer kompletten Form, also für beide Glieder, kannte; (3) dass eine Variante dieser kompletten Dihärese von Philoponos seinen Ausführungen zugrundegelegt wird; und (4) dass eine fast identische komplette Variante auch von Themistios übernommen wurde. Daraus dürfen wir schliessen, dass die *Phys.* A 2 thematisierte Dihärese der Prinzipien (und—was dort allerdings nicht vollständig ausgeführt wird—der Physiker) nicht nur von einem unmittelbaren Aristotelesschüler, nämlich Eudem, diskutiert und ergänzt wurde,

sondern auch, dass sie einschliesslich ihrer möglichen Erweiterungen Gegenstand kritischer Bemerkungen in der späteren Kommentarliteratur war (Alexander, Simplikios), oder jedenfalls in ihrer vervollständigten Form der Paraphrase oder dem Kommentar zugrundegelegt wurde (Themistios, Philoponos).

Sollte sich Theophrast nun zu diesem Thema überhaupt nicht geäussert haben? Das ist schon von vornherein ganz unwahrscheinlich bei einem Manne, der bekanntlich genau wie Eudem um Verfeinerungen und Ergänzungen sowie um Systematisierungen und Verschachtelungen der aristotelischen Positionen bemüht war.²⁷ Eine für unser Problem wichtige Nachricht findet sich Simpl. *In Phys.* 9.1-10, Kommentar zum Lemma A 1.184a10 (zitiert *In Phys.* 8.31). Simplikios sagt, Aristoteles gehe einfach davon aus, dass die Physik—bzw. das Physikalische—Prinzipien besitze (*ta phusika archas echei*). Theophrast aber habe “am Anfang seiner eigenen *Physik*” (*en archēi tōn heautou Phusikōn*)²⁸ auch diese Prämisse explizit formuliert und bewiesen: Die physikalischen Körper sind zusammengesetzt, alles was zusammengesetzt ist, hat Prinzipien, aus denen es zusammengesetzt ist, alles Natürliche ist oder hat einen Körper, was Körper ist oder hat, ist zusammengesetzt (wörtliches Zitat, von mir zusammengefasst). Am Anfang seiner *Physik* war Theophrast also ausdrücklich um die Ergänzung und systematische Vervollständigung einer wichtigen aristotelischen Position bemüht gewesen. Ein solches Bemühen wird von Simplikios auch für Eudem bezeugt, der gleichfalls die Ansetzung von physikalischen Prinzipien “am Anfang seiner *Physik*” (*In Phys.* 10.3, *Eudemos ... archomenos tōn Phusikōn*, = fr. 32 Wehrli) näher begründete (wörtliches Zitat ebd. 10.5-8). Weiter hat Theophrast Aristoteles’ methodologischen Hinweis, man müsse vom-(uns) Bekannten ausgehen (*Phys.* A 1.184a16 f.), nach Simplikios in zweifacher Weise näher begründet und präzisiert. Zum einen sollten wir uns mit-unsrer (beschränkten) natürlichen Anlage und unserem (beschränkten) Vermögen zufrieden geben (Simpl. *In Phys.* 18.32-34, indirektes Zitat ohne Quellenangabe). Zum andern sei festzuhalten, dass unbedingt von der sinnlichen Wahrnehmung ausgegangen werden müsse (längeres direktes Zitat mit Quellenangabe, nämlich “im ersten Buche der *Physik*”: *en prōtōi Phusikōn*, Simpl. *In Phys.* 20.20-26).

Oben wurde daran erinnert, dass Theophrast, *pace* Diels, behauptet hatte, Xenophanes habe sein Prinzip weder als endlich noch als unendlich und weder als bewegt noch als in Ruhe befindlich angesetzt. Diese Behauptung ist m.E. nur im Zusammenhang einer explizierenden Weiterführung der von Aristoteles *Phys.* A 2 thematisierten verbindlichen Prinzipiendihärese voll verständlich. Denn was hier ausgesagt wird, ist, dass Xenophanes nicht in diese Dihärese hineinpasst. Sein Einzelprinzip wird von ihm weder als bewegt noch als unbewegt angesetzt; er kann also weder den Eleaten noch den

monistischen Physikern zugerechnet werden, die den Abschluss der linken bzw. rechten Hälfte des ersten Glieds der aristotelischen Dihärese bilden. Hinzu kommt, und dies wird von Theophrast sogar an erster Stelle vermerkt, dass sein Einzelprinzip weder als endlich noch als unendlich angesetzt wird. Wir müssen daraus schliessen, dass Xenophanes nach Theophrast auch bei der weiteren Unterteilung der Eleaten in der linken Hälfte des ersten Glieds der Dihärese (unbewegtes Einzelprinzip entweder endlich [Parmenides] oder unendlich [Melissos]) nicht unterzubringen ist. Es ist also unabdingbar, dass Theophrast die linke Hälfte des ersten Glieds der aristotelischen Dihärese (Parmenides und Melissos werden Arist. *Phys.* A 2.184b16 genannt²⁹) um das Gegensatzpaar endlich—unendlich ergänzt hat. Dafür konnte er sich selbstverständlich vor allem auf *Met.* A 5.986b18 ff, berufen, wo Aristoteles die Eins des Parmenides als endlich (*peperasmenon*) und die des Melissos als unendlich (*apeiron*) bezeichnet und als kritische Bemerkung hinzugefügt hatte, Xenophanes habe seine Eins nicht in diesem Sinne präzisiert.³⁰ Ich stehe also nicht an, auch Simplicius *In Phys.* 22.21-25a³¹ dem Sinn nach Theophrast zuzuweisen. Dort wird ausgeführt, das Prinzip sei entweder eins oder nicht eins d.h. mehr-(als-eins), und wenn eins, dann entweder unbewegt oder bewegt, und wenn unbewegt, dann unendlich wie nach "Melissos aus Samos," oder endlich wie nach "Parmenides, des Pyres Sohn aus Elea." Für Theophrast ist also folgende Verfeinerung der aristotelischen Dihärese zu erschliessen:



Das ist nun aber genau die von Simplicius selbst befolgte Einteilung. Wie oben ausgeführt wurde, hat er die von Eudem befürwortete Ergänzung des zweiten Glieds der aristotelischen Dihärese mit einer Vielzahl von unbewegten Prinzipien abgelehnt. Simplicius folgt hier also Theophrast, nicht Eudem. Dass er zu behaupten scheint, nur dem Aristoteles zu folgen, ist auf das Beispiel des eher vorsichtigen Theophrast zurückzuführen. Diese Nähe zu Theophrast erklärt auch, weshalb Simplicius es für notwendig erachtete, die Erläuterungen zu der von ihm bevorzugten Form der Dihärese mit Paraphrasen und Zitaten aus Theophrast auszuschmücken. Dass sein Referat unter Anlehnung an die vorhandene Kommentarliteratur gearbeitet wurde, d.h. innerhalb einer Tradition steht, in der schon viel heterogenes Material zusammengefloßen war und auch die Ansichten früherer Experten (z.B. Theophrast) zu bestimmten Fragen erwähnt und diskutiert wurden, steht

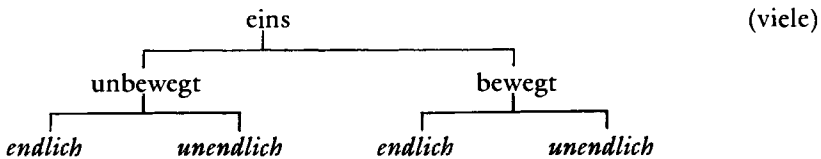
fest. Schon Alexander referierte in seinem verlorenen Kommentar zur aristotelischen *Physik* z.B. über Theophrast und Eudem, aber auch er hatte (nach seinem Kommentar zur *Metaphysik* zu urteilen) schon manches Material anderer Herkunft berücksichtigt bzw. in der vorhandenen Kommentarliteratur schon vorgefunden. Der Umstand, dass Simplicios Theophrasts Einteilungsraster übernommen hat, veranlasste ihn also dazu, das traditionelle Referat über die Prinzipien mit direkten Theophrastzitatzen zu erweitern und in dieser Weise besser zu begründen, mithin die vorgefundene Tradition in dieser Hinsicht zu verbessern. Er zitiert ja auch sonst gern und ausführlich nach den Originalquellen.

Dass Theophrast das Begriffspaar endlich—unendlich auch für die monistischen Physiker verwendete, ist gut bezeugt. *Phys. op.* fr. 1 DG 475.14-15 = *Simpl. In Phys.* 23.33-24.1 heisst es von "Hippasos aus Metapont und Heraklit aus Ephesos", "auch sie" (*kai houtoi*) hätten das Prinzip als eins, bewegt und endlich angesetzt (*Vorsokr.* 18A7 u. 22A5). "Auch sie" verweist zurück auf "Thales, Sohn des Examues aus Milet und Hippon", a.a.O., DG 475.2 ff. = *In Phys.* 23.22 ff. (*Vorsokr.* 11A13 u. 38A4). Folglich ist auch der Einführungssatz *In Phys.* 23.21-22 = DG 475.1-2 über diejenigen, welche das Prinzip als eins, bewegt und endlich ansetzten, dem Sinn nach Theophrast zuzuschreiben, dessen Name innerhalb der anschliessenden Darstellung, wie bedeutsam Thales gewesen sei, begegnet. Weiter heisst es *Phys. op.* fr. 2 DG 476.4 ff. = *In Phys.* 24.14 ff., das Prinzip sei bei "Thales' Nachfolger und Schüler Anaximander, des Praxiades Sohn aus Milet" unendlich; aus der anschliessenden Darstellung wird klar, dass es sich dabei um ein einziges, bewegtes Prinzip handelt (*Vorsokr.* 12A9, B1). Auch für "Anaximanders Schüler Anaximenes, den Sohn des Eurystrates, aus Milet" wird ausdrücklich darauf hingewiesen, sein Prinzip sei in bestimmten Sinn unendlich. Gleichfalls wird klar, dass es sich dabei um ein einziges und bewegtes Prinzip handelt (*Phys. op.* fr. 2 DG 476.16 ff. *ap. In Phys.* 24.26 ff. = *Vorsokr.* 13A5). Das gleiche gilt für Diogenes aus Apollonia (ebd., DG 477.5 ff. *ap. In Phys.* 25.1 ff. = *Vorsokr.* 64A5). Theophrasts Name fällt am Schluss der Paraphrase der Lehre des Diogenes (*In Phys.* 25.6).³² Analog ist also die einleitende Formel *In Phys.* 24.13 = DG 476.3 über diejenigen, welche das Prinzip als eins, bewegt und unendlich angesetzt haben, Theophrast zuzuschreiben.

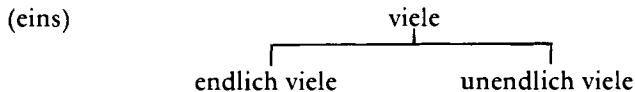
Mit Thales-Hippon, Hippasos—Heraklit und Anaximenes—Diogenes haben wir das bekannte Sextett aus Arist. *Met.* A 3.984a2-8 (wo aber Anaximenes—Diogenes vor Heraklit—Hippasos stehen). Genau wie im Falle von Melissos, Parmenides und Xenophanes hat also Theophrast auch für die monistischen Physiker, sowohl für die Finitisten als auch für die Infinitisten, Aristoteles' *Met.* A herangezogen, mithin seine Behandlung der auf *Phys.* A 2 und den anschliessenden Kapiteln basierenden Dihärese mit dem Material

aus *Met. A* erweitert. Bemerkenswert ist, dass Aristoteles an jener Stelle der *Metaphysik* die monistischen Physiker nicht wie Theophrast in jene, welche ein endliches, und in jene, welche ein unendliches Prinzip angesetzt hätten, trennt und überhaupt nicht angibt, Thales' Wasser sei endlich, Anaximenes' Luft unendlich usw. Theophrast hat hier also nicht nur die in Betracht kommenden Aussagen aus *Phys. A 2* und *Met. A 3* in systematisierender Weise ineinander verschachtelt, sondern die aristotelische Einteilung, genau wie er vorher im Falle der Eleaten getan hatte, auf das Begriffspaar endlich—unendlich hin ergänzt. Darüberhinaus hat er das System der aristotelischen Paarungen durchbrochen, indem er Anaximander hinzufügte³³ und im Sinn seiner Einteilung das Paar Hippasos—Heraklit vor Anaximenes—Diogenes behandelte.

Wir dürfen das vollständige erste Glied der theophrastischen Prinzipien-Dihärese also folgendermassen darstellen:



Hier ist im einzelnen nicht weiter darauf einzugehen, inwiefern Theophrast—und ihm folgend Simplicios—für das zweite Glied der aristotelischen Dihärese, d.h. für die Pluralisten, sich an Aristoteles' Einteilungen gehalten hat und nicht wie Eudem auch noch das Begriffspaar bewegt-unbewegt hinzufügt. Der Satz *ap. Simpl. In Phys.* 25.14-5 = *Phys. op.* fr. 3 DG 477.12-3, demzufolge die Pluralisten in solche, welche endlich viele, und in solche, welche unendlich viele Prinzipien angenommen haben, unterteilt werden müssen, ist Theophrast, der sich hier streng an das aristotelische Vorbild hält, sinngemäss gewiss zuzuschreiben. Also:



Auch Theophrast hat in seinen Darstellungen der voraristotelischen Pluralisten das Schema von Arist. *Phys. A 2* und dessen weitere Ausführung in *Phys. A* im Sinn von *Met. A* ergänzt und ausgefüllt. Wichtig ist erstens *In Phys.* 25.15-16: Parmenides habe *zwei* Prinzipien angenommen, nämlich "Feuer und Erde" ("oder", wie Simplicios hinzufügt, "vielmehr Licht und Dunkelheit"). Diels hat diese Zeilen in seiner Sammlung der Fragmente am

Anfang von *Phys. op.* fr. 3 (über Empedokles) versteckt (*DG* 477.13-4) und nicht in Sperrdruck hervorgehoben, sie also vermutlich nicht als Theophrastzitat oder -paraphrase betrachtet. Als Hauptfragment (*Phys. op.* fr. 6 = *Vorsokr.* 28A7) zur Lehre des Parmenides hat er Alex. *In Met.* 31.7 ff. aufgenommen, ein wörtliches Zitat nach "Theophrast im ersten Buch *Über die Physik*" (*Theophrastos en tōi prōtōi Peri tōn phusikōn*).³⁴ Was Theophrast nach dem ausführlicher zitierenden Alexander zu den beiden Elementen der parmenideischen Physik sagt, stimmt aber vortrefflich zu dem oben zitierten Anfang von *Phys. op.* fr. 3.³⁵ Theophrast hat hier eine Instanz des aristotelischen "zwei" (*Phys. A* 2.184b19) nach *Met.* A 3.984b3-4 und 5.986b27-987a2 exemplifiziert. Aus eigenem Wissen oder vielmehr nach in den benutzten Zwischenquellen schon vorhandenen Informationen fügt Simplicios die Stoiker als Dualisten (vgl. *Aet. I* 3.25 = *SVF I* 85) und Aristoteles als Vertreter einer Dreiprinzipienlehre (vgl. *Aet. I* 3.22) an und fährt dann wieder Theophrast entsprechend mit Empedokles fort, *Phys. op.* fr. 3 *DG* 477.16 ff. = *In Phys.* 25.19 ff.: vier materielle Prinzipien und zwei bewegende (bei ps.Plut. *I* 3.878A = *Aet. I* 3.20 in abweichender Formulierung). Als Vertreter der Zweiprinzipienlehre (jetzt Gott und Materie) hat Theophrast dann später—d.h. nach den vorplatonischen Monisten und Pluralisten—in einer Art Anhang³⁶ auch Platon genannt (*Phys. op.* fr. 9 = *Simpl. In Phys.* 26.7). Dabei ist sehr bemerkenswert, dass Aristoteles' Behandlung von Platons Philosophie *Met.* A 6 (übrigens, und insofern ist das Vorgehen Theophrasts ihm vergleichbar, nach den Vorplatonikern und zum Abschluss der Dartstellung³⁷) den Dualismus der platonischen Prinzipien in anderer Weise als Theophrast erläutert: er handelt von Idee und Materie *Met.* A 6.988a9 f., die bei Theophrast a.a.O. durch Gott und Materie³⁸ vertreten werden. Anscheinend hat Theophrast, Aristoteles' Beispiel folgend, Platon in das dihäretische Schema von *Phys. A* 2 hineingezwängt, aber zugleich im Sinne von *Met.* A zwischen einer wirkenden unkörperlichen und einer bearbeiteten materiellen Ursache unterschieden. Theophrast nimmt sich also Platon als Physiker zum Thema, was er auch eigens darlegt und begründet; bei Aristoteles (*Met.* A6.987b28 ff., 988b10-15) dagegen handelt es sich vielmehr um die Ausgestaltungen von Platons Ursachen- und Prinzipienlehre, die natürlich auch über das rein Physikalische hinausführt (was Theophrast a.a.O. übrigens anzuerkennen scheint).³⁹ Ungeachtet der folgerichtigen Hineinbeziehung wichtiger Stellen aus Arist. *Met.* A hat Theophrast sich also in dem von Simplicios wiedergegeben Referat streng an das eigentlich Physikalische gehalten (so wird nebenbei übrigens erklärlich, weshalb er gelegentlich auch Material aus anderen Pragmatien hinzufügt). Bei seiner Behandlung Platons ging er deshalb eigene Wege und klammerte das von Aristoteles Betonte aus.

Der Absatz über die Pythagoreer (Simpl. *In Phys.* 26.26-30, von Diels nicht in der Fragmentsammlung der *Phys. op.* aufgenommen), welche zehn Prinzipien angenommen hätten, ist schwierig. Denn in seiner *Metaphysik* (11a27 ff.) hatte Theophrast von Platon und den Pythagoreern gesagt, sie setzten die unbestimmte Zwei und die Eins als Prinzipien an; er hatte anscheinend also von einer pythagoreischen Zweiprinzipienlehre gesprochen. Das stimmt nicht zur Zehnprinzipienlehre bei Simplicios. Nach Simplicios zu urteilen hat sich, wie wir gesehen haben, Theophrast *Phys. op.* fr. 9 nicht ur Annahme der Eins und der unbestimmten Zwei durch Platon geäußert (dies in auffallendem Gegensatz zu Arist. *Met.* A 6.987b20 ff.); im Gegenteil, er hatte Spekulationen dieser Art als zur "ersten Philosophie" gehörig betrachtet und deshalb ausgeklammert. Es ist also wahrscheinlich, dass er sich in einem ähnlichen Zusammenhang auch über die Pythagoreer in einer genau vergleichbaren Weise und d.h. anders als in seiner *Metaphysik* ausgesprochen, also auch hier die übernatürlichen Prinzipien, welche den pythagoreischen natürlichen Prinzipien zugrundeliegen, beiseite gelassen hat. Nun lesen wir bei Simplicios, der anscheinend stark gekürzt hat, die Zehnzahl der Prinzipien bestünde aus den Zahlen 1 bis 10 oder aus den zehn Systoichien. Für die Zahlen 1-10 scheint sich bei Aristoteles auf den ersten Blick keine entsprechende Angabe nachweisen zu lassen; es ist jedoch auf *Met.* A 5.986a9-10 hinzuweisen, wo es im Anschluss an den Bericht über individuelle Zahlen als Prinzipien individueller Dinge von der 10 heisst, sie "enthalte in sich die ganze Wirklichkeit der Zahlen" (*pasan perieilēphenai tōn arithmōn physin*). Entsprechend der Angabe über die zehn Systoichien findet sich bei Aristoteles weiter der Hinweis auf die von einigen Pythagoreern angenommenen "zehn Prinzipien . . . , die in angemessener Zusammenstellung dargelegt werden" (*archas deka . . . tas kata sustoichian legomenas*), *Met.* A 5.986a22 ff. Es gibt also keinen hinreichenden Grund, den Passus über die Pythagoreer dem Theophrastreferat abzustreiten. Zu beachten ist, dass die (1)-10 und die Zehnzahl der Systoichien hier in der gleichen Reihenfolge begegnen wie bei Aristoteles. Die Annahme, Simplicios referiere hier Aristoteles statt Theophrast, ist m.E. abzulehnen; in diesem Fall hätte er nämlich kaum umhin gekonnt, auch auf die von Aristoteles *Met.* A 5.986a15-21 betonten Prinzipien der pythagoreischen Zahlen einzugehen, welche erheblich weniger sind als zehn.

Der Satz Simpl. *In Phys.* 26.21-27.2 = *Phys. op.* fr. 4 DG 478.16-8⁴⁰ mit anschliessendem Referat (= *Vorsokr.* 519A41) und die Bemerkungen *In Phys.* 28.5 ff. = *Phys. op.* fr. 8 (= *Vorsokr.* 67A8, 68A38, 70A3), nach denen Anaxagoras und Archelaos unendlich viele inhomogene und Leukipp, Demokrit und Metrodor unendlich viele homogene Prinzipien angesetzt hätten, sind gleichfalls dem Sinn nach Theophrast zuzuschreiben.⁴¹ Die

Nähe zur Einteilung Arist. *Phys.* A 2.184b20-2 ist mit Händen zu greifen. Bemerkenswert ist, dass Anaxagoras der Paraphrase zufolge "als erster"⁴² hervorgehoben haben soll, ausser den "unendlich vielen körperlichen Prinzipien" gebe es auch noch ein "unkörperliches" (*In Phys.* 27.3-5 = DG 478.19-21: *prōtos . . . tēn elleipousan aitian aneplērōse, tas men sōmatikas aitias apeirous poiēsas*). Nach dem wörtlichen Theophrastzitat (*In Phys.* 27.17-23 = DG 479.9-16) seien die körperlichen Prinzipien unendlich viele, das bewegende Prinzip jedoch eines, und die Mischung des Körperlichen sei in gewissem—übrigens nicht einmal anachronistischem—Sinn auch als Einheit zu betrachten; es gebe nach Anaxagoras also zwei Prinzipien, und Anaxagoras sei deshalb den Dualisten zuzuweisen. Theophrast hat sich hier ganz eng den bei Arist. *Met.* A an verschiedenen Stellen (984b11, 984b15 ff., 985a10 ff., 986a28, 987a30 ff.) begegnenden Ausführungen über Anaxagoras angeschlossen und sie zu einem zusammenhängenden Ganzen verarbeitet, dabei Aristoteles' unentschlossenen Hinweis auf die mögliche Priorität von Parmenides und Hesiod hinsichtlich der Entdeckung der (körperlichen oder unkörperlichen?) Bewegungsursache (*Met.* A 4.984b23 ff.) aber unberücksichtigt gelassen und die *körperliche* Bewegungsursache (das Feuer) der parmenideischen Physik (vgl. *Phys. op.* fr. 6 und fr. 3, Anfang) in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht beachtet.

Simplikios schliesst bekanntlich sein Referat nach Theophrast mit der Bemerkung ab, seine "kurzgefasste Skizze" (*syntomos perilēpsis*) sei nicht in einer "chronologischen Reihenfolge" (*kata chronous anagrapheisa*), sondern "nach der Verwandtschaft der Lehre" (*kata tēn tēs doxēs suggeneian*) dargeboten worden (*In Phys.* 28.30-31). Es ist viel darüber spekuliert worden, wie die ursprüngliche Reihenfolge der Theophrastexzerpte ausgesehen haben dürfte. Dass Platon am Schluss stand (wie bei Arist. *Met.* A 6), steht fest, obwohl Simplikios das diesbezügliche Exzerpt *vor* die Darstellung der infinitistischen Pluralisten eingereiht hat. Hier ist also eine Änderung der ursprünglichen Reihenfolge zu konstatieren. Hat Theophrast aber auch (wie Arist. *Met.* A 3.983b20 ff.) mit Thales angefangen? Diels hat das Exzerpt über Thales-Hippon und Hippasos-Heraklit als erstes Fragment der *Phys. op.* gedruckt, weil Theophrast (genau wie Arist. *Met.* A 3) darin sagt, Thales sei der erste Physiker gewesen. Es ist jedoch, wie ich hoffe bewiesen zu haben, davon auszugehen, dass Theophrast seinen Ausführungen die Dihärese aus Arist. *Phys.* A 2 zugrundegelegt hat. Dort aber fängt Aristoteles mit Parmenides und Melissos an und erwähnt die von ihm hier nicht namentlich bezeichneten monistischen Physiker erst an zweiter Stelle. Des weiteren sind Parmenides und Melissos in *Phys.* A die ersten, welche—und das sogar ausführlich—dort besprochen werden (A 2-3). Es spricht also vieles dafür, das heutige *Phys. op.* fr. 5 über Melissos, Parmenides und Xenophanes genau wie bei Simplikios an den Anfang zu setzen und anzunehmen, Theophrast habe im

Anschluss an die aristotelische *Physik* zuerst die Eleaten (die "Nicht-physiker", cf. Arist. *De phil.* fr. 9 Ross) behandelt⁴³ und dann die Physiker, d.h. zunächst die Monisten und dann die Pluralisten, angeschlossen. Anscheinend hat man Simplikios' Aussage, seine Übersicht sei "nach der Verwandtschaft der Lehre" (*doxēs*) aufgestellt worden, vielfach dahin interpretiert, es seien die in das Referat hineingestreuten Bemerkungen Theophrasts zur inhaltlichen Zusammengehörigkeit gemeint (Anaximenes-Anaximander, Anaxagoras-Anaximenes-Anaximander, Diogenes-Anaximenes-Anaxagoras-Leukipp, Demokrit-Leukipp, Empedokles-Parmenides) oder die dort begegnenden, auf inhaltliche Verwandtschaft gründenden Paarungen (Thales-Hippon, Hippasos-Heraklit). Dazu ist jedoch festzuhalten, das bloss die beiden letztgenannten Paarungen einen etwaigen chronologischen Rahmen sprengen, während die übrigen Angaben in den meisten Fällen bestens zur relativen Chronologie passen. Die von Simplikios angesprochene systematische Behandlung geht also auf die theophrastische Dihärese, und die von ihm gemeinte "Verwandtschaft" ist an erster Stelle im Sinn der Bestimmungen von Zahl, Bewegung-Ruhe und Endlichkeit-Unendlichkeit der Prinzipien aufzufassen. In der Praxis war aber diese Art der Darstellung des öftern mit einer eher chronologisch-sukzessionsmässig ausgerichteten gut zu vereinigen. Zum unbewegten Einzelprinzip, das je nachdem endlich oder unendlich ist, war es (nach dem Beispiel von Plat. *Soph.* 242D und Arist. *Met.* A 5.986b22) gestattet zu erwähnen, Parmenides sei Xenophanesschüler, was wiederum Anlass gab zu der Bemerkung, im Grunde, d.h. von einem systematischen Gesichtspunkt aus gesehen, gehöre Xenophanes weder zu den Eleaten noch zu den Physikern. Bei Gelegenheit des bewegten endlichen Einzelprinzips gab es keinen Anlass, solche personenbezogenen Gesichtspunkte zu vermerken; dass Thales der erste Physiker war (Arist. *Met.* A 3, a.a.O.), musste aber nachgetragen werden. Die Behandlung des bewegten unendlichen Einzelprinzips dagegen gestattete wieder, auf die Sukzession Anaximander-Anaximenes aufmerksam zu machen, und in diesem Zusammenhang konnte überdies Anaximander als Thalesschüler ausgewiesen werden. Diogenes wurde hier angehängt, wobei zugleich auf seine Zugehörigkeit zu Anaxagoras und Leukipp (die eigentlich in zwei verschiedene Untergruppen des zweiten Glieds der Dihärese hineingehören) vorgegriffen werden konnte. Bei den Hinweisen auf eine Zusammengehörigkeit der Lehren oder auf Lehrer-Schüler-Beziehungen handelt es sich also des öftern um Vor- und Rückverweise. Theophrast hat es immer wieder für notwendig erachtet, der Darstellung nach dem streng dihäretischen Schema durch solche Querverweise einen sowohl in historischer als systematischer Hinsicht zusammenfassenden und durchgehenden Zusammenhang überzustülpen. In Arist. *Met.* A findet sich Vergleichbares, aber in einer viel weniger ausgereiften Form.

Da Theophrast Platon als letzten behandelt hatte, hat Simplicios, der ihn, wie erwähnt, unter den finitistischen Pluralisten auflistet, die ursprüngliche Reihenfolge also offenbar umgestellt. Ich schliesse daraus, das Theophrast—genau wie Aristoteles am Anfang seiner *Physik*—zunächst die vollständige formale Dihärese gegeben haben dürfte, wohl schon mit etwas vollständiger Exemplifizierung. Erst nachher ist er in einer zwar dihäretisch, aber auch möglichst chronologisch gegliederten Betrachtung auf die Einzellehren eingegangen. Die von Simplicios nur kurz referierte physikalische Zweiprinzipienlehre des Parmenides gehört also in die zu Anfang aufgestellte Dihärese hinein, während der Platonabsatz den Schluss der ausführlicheren Betrachtungen gebildet haben dürfte. Simplicios hätte demnach in dem Sinne umgestellt, dass er die formale Dihärese zerschnitten und ihre Einzelteile den jeweiligen Abschnitten der ausführlicheren Darstellung vorangestellt hat. Dann war er aber auch gezwungen, den Platonabsatz nach vorne zu rücken.

VI

Wenden wir uns jetzt der schwierigen Frage zu, welchem theophrastischen Werk Gerüst und Fragmente zugeschrieben werden müssen. Im Referat des Simplicios wird kein Titel angegeben. P. Steinmetz⁴⁴ hat angenommen, die Formel "Untersuchung über die Natur" (*peri phuseōs historia*), welche dreimal begegnet (*Phys. op.* fr. 1 DG 475.10, fr. 5 DG 480.7, fr. 9 DG 485.1), beziehe sich auf den Titel; folglich handle es sich um Theophrasts *Physik*.⁴⁵ Nun ist Theophrast zwar an allen drei Stellen bemüht, das Gebiet der Physik vom Nichtphysikalischen (fr. 1, Thales) oder vom Überphysikalischen (fr. 5, Xenophanes; fr. 9, Platon) abzugrenzen, aber das gestattet noch keinen Schluss auf den Titel, weil diese oder ähnliche Formulierungen die naturphilosophischen Bemühungen schon vor Theophrast einem festen literarischen Genus zuzuordnen pflegten.⁴⁶ Zu Anfang eines von Simplicios weiter unten in seinem Kommentar herangezogenen Zitats aus Alexander, *In Phys.* 115.11-13 = *Phys. op.* fr. 7 (*Vorsokr.* 28A28), finden wir aber die Angabe "Theophrast ... im ersten Buch seiner *Untersuchung über die Natur*" (*Theophrastos ... en tōi prōtōi tēs Phusikēs historias*). Hier wird Simplicios die Titelbezeichnung wohl nach Alexander zitiert haben, der an der gleichen Stelle eine Ansicht Eudems referiert (*In Phys.* 115.13 ff. = fr. 43 Wehrli). Zur Kontrolle von Alexanders Eudeminterpretation hat Simplicios, wie er selber anzudeuten scheint, Eudems *Physik* nachgeschlagen.⁴⁷ Das legt zwar nahe, beweist aber noch nicht, dass auch der angebliche Titel des von Alexander-Simplicios zitierten theophrastischen Werks auf dessen *Physik* geht.⁴⁸ Steinmetz' Durchmusterung der Titelvarianten, wie sie in den sonstigen von Diels ebenfalls in seine Sammlung der *Phys. Op.* aufgenommenen Fragmenten

ten vorkommen⁴⁹—wobei übrigens zu bemerken ist, dass in einigen der Dielsschen Fragmenten kein Titel genannt wird—mag zwar nachdenklich stimmen, ist m.E. aber nicht ausschlaggebend.⁵⁰ Denn das Problem der Zuweisung spielt schliesslich vor allem bei jenen Fragmenten eine Rolle, welche dem Simpliciosreferat über die Einteilung der Prinzipien entnommen sind—und diese tragen leider keine Titelangabe. Bei der gegebenen Quellenlage bleibt indessen nichts anderes übrig, als vom Kontext des Simplicios-textes selber auszugehen. Nun wurde oben schon mehrfach hervorgehoben, dass Simplicios in dem Teil seines Kommentars, der dem Referat vorangeht, sich an wichtigen Stellen auf Aussagen bezieht, die Eudem und Theophrast “am Anfang” (*In Phys.* 10.3, Eudem fr. 32 Wehrli; *In Phys.* 9.7, Theophrast) bzw. “im ersten Buch” (Theophrast, *In Phys.* 20.20) ihrer respektiven *Physik* zu Fragen über die Prinzipien des Physikalischen gemacht haben. Eudems Fassung der Prinzipiendihärese zitiert Simplicios zunächst ohne Titelangabe (*In Phys.* 22.15-16, fr. 33a Wehrli); erst später erfahren wir, dass dieses Zitat in seiner *Physik* zu finden war (*In Phys.* 42.13-15, fr. 33b Wehrli).⁵¹ Weiter wird Theophrast einmal ohne Titelangabe zitiert (*In Phys.* 18.32-34), und ein andermal, d.h. *In Phys.* 21.9-10, recurriert Simplicios ohne Titelangabe auf das zuvor ebd. 9.7-10 zitierte Fragment aus dem Anfang seiner *Physik*. Die einfachste Hypothese ist also, dass auch die Erwähnungen Theophrasts in Simplicios’ kurzgefasster, aber gut dokumentierter Übersicht über die Prinzipiendihärese sich auf die *Physik* beziehen, deren Titel hier zu wiederholen er nicht für notwendig erachtet haben dürfte. Anders gesagt: Die Beweislast liegt ganz bei denjenigen, die behaupten, Simplicios beziehe sich in seiner Prinzipiendihärese auf ein *anderes* Werk Theophrasts als in den vorgehenden Passagen. Vom Inhalt her steht einer Zuschreibung an die *Physik* ebenfalls nichts im Wege.⁵² Im Gegenteil, die Bemerkung, Thales [der erste Physiker] und Hippon seien zur Aufstellung ihres Prinzips gekommen “aufgrund der wahrnehmungsmässig gegebenen Phänomene” (*Phys. op.* fr. 1 DG 475.4, *In Phys.* 23.24 *ek tōn phainomenōn kata tēn aisthēsin*), passt bestens zum Zitat aus Theophr. *Phys.* A ap. Simpl. *In Phys.* 20.23-26: “Es ist ausgeschlossen, die Wahrnehmung ausser Betracht zu lassen. Im Gegenteil, es ist unumgänglich, mit dem Versuch einer theoretischen Betrachtung von der Wahrnehmung her anzufangen, indem man die Phänomene entweder an und für sich aufgreift oder, von ihnen ausgehend, irgendwelche höhere und ihnen vorgeordnete Prinzipien (annimmt), falls es solche gibt.”⁵³ Zu beachten ist, dass das ausführliche Lemma über die Prinzipiendihärese unmittelbar nach diesem Zitat kommt. Wären Usener und Diels konsequent gewesen, so hätten sie also auch die beiden Zitate aus der *Physik* Theophrasts ap. Simpl. *In Phys.* 9.7 ff. u. 20.20 ff. ihrer Sammlung der Fragmente der *Phys. op.* einverleiben müssen, wie sie es bei Simpl. *In Cael.* 564.24 ff. “Theophrast in der *Physik* . . .” (*Theophrastos en tois Phusikois* . . .) tatsächlich

getan haben (*Phys. op.* fr. 13). Da aber die Theophrastzitate *In Phys.* 9.7 ff. und 20.20 ff. in ihrem weiteren Kontext zusammen mit Zitaten aus Eudems *Physik* begegnen, war (und ist) das natürlich ausgeschlossen.

Dass die Formel *Simpl. In Phys.* 28.31 "die Verwandtschaft der Lehre" (*doxēs*) nicht beweist, dass es sich dabei um einen Auszug aus dem doxographischen Werk handelt, sondern bedeutet, die Anordnung des Stoffs erfolge an dieser Stelle nach dem System der Prinzipiendihärese, suchte ich schon oben nachzuweisen. Als einziges Indiz, welches für das doxographische Werk sprechen könnte, bleibt damit noch die Theophrastparaphrase *In Phys.* 27.2-4 = *Phys. op.* fr. 4 DG 478.18-20 übrig: "Anaxagoras . . . hat als erster die Meinungen (bzw. Lehren) über die Prinzipien umgestaltet" (*prōtos metestēse tas peri tōn archōn doxas*). Ausschlaggebend dürfte dies freilich nicht sein, und zwar vor allem deshalb nicht, weil die Pointe dieser Bemerkung nicht so sehr doxographischer, sondern vielmehr systematischer Natur ist.

VII

Wenn wir jetzt zu Cicero *Lucullus* 118 zurückkehren, sind nach den obigen Ausführungen also nicht nur inhaltliche, sondern auch *dihäretisch-formale* Übereinstimmungen zwischen der stark kürzenden Übersicht des Ciceronischen Skeptikers und Simplicios' viel ausführlicherem Theophrastreferat zu berücksichtigen. Bei Cicero werden zuerst Thales, Anaximander und Anaximenes erwähnt, deren *einziges* materielles Prinzip als *veränderlich-bewegt* angesetzt wird. Zu Anaximander und Anaximenes wird überdies eigens angegeben, dieses Prinzip sei *unendlich*. Wir gehen nicht fehl in der Annahme, dass Thales einerseits und Anaximander-Anaximenes andererseits hier die beiden Untergruppen der Monisten im linken Glied der theophrastischen Dihärese vertreten, welche ihr Prinzip als *bewegt* betrachteten. Thales steht als Repräsentant für diejenigen, welche nach Theophrast ihr einziges Prinzip als *endlich* angenommen haben (*Phys. op.* fr. 1), wogegen die Gruppe der monistischen Infinitisten sich mit ihren beiden ersten theophrastischen Vertretern präsentiert (*Phys. op.* fr. 2). Es folgt bei Cicero dann Anaxagoras, der von Theophrast der Gruppe der infinitistischen Pluralisten innerhalb des rechten Glieds seiner Dihärese zugerechnet wurde, von dem Theophrast an der gleichen Stelle aber auch bemerkt hatte, seine unendlich vielen körperlichen Prinzipien könnten gut und gern auch als eine Einheit betrachtet werden. Da Anaxagoras ausserdem den Geist als unkörperliches Bewegungsprinzip einführte, sei er nach diesem Gesichtspunkt ein Dualist, und zwar einer, der aufgrund seiner Auffassung der Materie Anaximander vergleichbar sei (*Phys. op.* fr. 4 DG 479.2 ff. = *Vorsokr.* 12A9a). Dieser Gesichtspunkt begegnet nun auch bei Cicero: Anaxagoras setze eine *unendliche* Materie an, aus der "aber (*vieler*) sehr kleine sich gleichende Teilchen"⁵⁴ hervorgehen (die dann vom göttlichen Geist geordnet werden). Wir dürfen den ciceronischen

Anaxagoras also in erster Linie als Vertreter der theophrastischen Gruppe der pluralistischen Infinitisten ansehen. Die monistischen Immobilisten sind bei Cicero durch Xenophanes (der bei Cicero auf Anaxagoras folgt) und Melissos (der bei ihm erst nach Xenophanes, Parmenides, Leukipp, Demokrit, Empedokles und Heraklit kommt) vertreten. Wie oben ausgeführt, ergibt das für Xenophanes einen merklichen Unterschied zu der Auffassung und Einteilung Theophrasts (*Phys. op.* fr. 5); zu beachten ist jedoch, dass ungeachtet dessen die Kategorien des Endlichen und Unendlichen aus der theophrastischen Einteilung der Eleaten vertreten sind, indem das "unveränderlich-unbewegte" (*neque . . . mutabile*) einzige Prinzip des Xenophanes als "kugelgestaltig" (*conglobata figura*), mithin als *endlich*, vorgestellt wird, während dasjenige des Melissos, dessen Einzigkeit bloss implizit vermerkt wird (*hoc . . . quod esset*), als *unendlich* (*infinitum*) ausgewiesen wird. Dass bei Cicero Parmenides nicht als Monist im Sinne Theophrasts gilt, fällt auf; dafür wird er aber genau wie bei Theophrast aufgrund seiner physikalischen Theorie den pluralistischen Finitisten zugerechnet und als Dualist aufgelistet; dazu wird das Feuer, wie bei Theophr. *Phys. op.* fr. 6 DG 482.13 *ap.* Alexander (*Vorsokr.* 28A7), als bewegende Ursache vermerkt. Auch Leukipp und Demokrit werden bei Cicero als Dualisten behandelt. Dem Sinn nach entspricht dies *Phys. op.* fr. 8, wo von dem Vollen und dem Leeren die Rede ist; aber Theophrast hat dort, wenigstens nach Simplicios zu urteilen, nicht explizit angegeben, dass die unendlich vielen Atome (d.h. das Volle) auch als ein einziges Prinzip neben dem Leeren betrachtet werden könnten. Dafür findet sich aber bei Aristoteles *Met.* A 4.985b3 ff., 20 f. ein Hinweis auf eine atomistische Zweiprinzipienlehre. Dass bei Cicero Empedokles die Vierprinzipienlehre vertritt, stimmt zu Theophrast (die Mittelquelle hat die *Phys. op.* fr. 3 gleichfalls erwähnten beiden bewegenden Ursachen ausgelassen), und auch Theophrast hat, ebenfalls gleich Cicero, dem Heraklit nur ein einziges Prinzip zuerkannt (*Phys. op.* fr. 1). Die Zweiprinzipienlehre des ciceronischen Platon (Materie und Gott) stimmt wieder bestens zu Theophrast und, wie Diels mit recht betont hat,⁵⁵ nur zu ihm (*Phys. op.* fr. 9). Die Schlussbemerkung über die Pythagoreer stimmt nur teilweise mit der Angabe Theophrasts (*ap.* Simplicius *In Phys.* 26.26 ff., siehe oben § V) überein. Dass alles "von den Zahlen herrührt" (*ex numeris . . . proficisci*) stimmt zu Theophrast; dieser hatte zwar nur die Zahlen 1-10 erwähnt, aber Ciceros Skeptiker hat ja auch sonst stark gekürzt. Der Hinweis auf die Prinzipien des Mathematischen (*mathematicorum initii*) erinnert indessen eher an Aristoteles' Behandlung der (so wohl Theophrast) "übernatürlichen" Grundprinzipien der Pythagoreer *Met.* A 5.986a15 ff. als an die von Theophrast (und Aristoteles *Met.* A 5) hervorgehobenen Systoichien.

Vieles weist also tatsächlich auf Theophrast hin, aber vom Inhaltlichen her gibt es auch Anklänge an Aristoteles (Atomisten Pythagoreer), während die

Angaben über Xenophanes der Hauptsache nach weder zu Aristoteles noch zu Theophrast stimmen, sondern zweifellos zur doxographischen Vulgata gehören. Dass Thales als einer der sieben Weisen gilt, kann ebenfalls nicht auf Theophrast zurückgeführt werden.

Oben wurde schon mehrfach darauf hingewiesen, dass die von Aristoteles *Phys.* A 2 thematisierte Prinzipiendihärese nicht nur von Theophrast, sondern auch von Eudem (in seiner *Physik*) modifiziert wurde. Sie war also schon im frühen Peripatos Gegenstand der Diskussion. Auch in ps.Plutarch (*Actios*) I 3 scheinen sich, wie K. Alt betont hat,⁵⁶ Spuren einer solchen frühen innerperipatetischen Diskussion nachweisen zu lassen. So erklärt sich, weshalb bestimmte Einzelheiten innerhalb der Auflistung des Ciceronischen Skeptikers eher an Aristoteles als an Theophrast anklingen. Es wird in Anschluss an Aristoteles also eine in verschiedenen Brechungen auftretende sowie in verschiedenen Kontexten begegnende frühperipatetische Vulgata zur Einteilung und Geschichte der physikalischen Prinzipienlehre gegeben haben, welche die schon ins Zeitalter der Sophistik zurückreichenden,⁵⁷ in verschiedenen Varianten überlieferten Auflistungen der "Dinge, die es gibt" (*ta onta*—von den Peripatetikern als Ursachen, Elemente, oder Prinzipien bezeichnet), weiterführt. Diese frühperipatetische Vulgata dürfte auch verschiedentlich mit anderen Traditionen kontaminiert worden sein, umgekehrt aber auch diese mit ihr.

VIII

Es gibt also bedeutende Spuren der theophrastischen Behandlung der physikalischen Prinzipien in *Luc.* 118, aber das theophrastische Gut ist hier mit anderem, z.B. aristotelischem, vermischt und der Passus über Xenophanes (wie auch der über Thales) deutet auf die aus späteren Quellen bekannte Vulgata hin. Weiter stammt das spezifisch theophrastische Material fast mit Sicherheit nicht aus den *Phys. op.*, sondern aus der *Physik*. Ob *Luc.* 123 = *Phys. op.* fr. 18 auf die *Phys. op.* zurückzuführen ist, bleibt unsicher; die Stelle kann auch einem anderen Werk Theophrasts entlehnt sein.

Zum Abschluss sei bemerkt, dass der ciceronische Skeptiker seine *Luc.* 118 zitierte Auflistung entweder einer schon nach dem Sukzessionsprinzip umordnenden Quelle entnahm, oder dass er selber diese Umordnung vorgenommen hat. Wie dem auch sei, die Umstellung nach dem strengen System der Sukzessionen erbringt ein verblüffendes Ergebnis. In der bei Cicero gegebenen Reihenfolge stellen sich die Ansichten der zitierten Philosophen als ein Tohuwabohu dar: ein wirres Durcheinander nicht nur vom Inhaltlichen her, sondern auch ein chaotisches Stelldichein von endlich und unendlich, bewegt und unbewegt, eines und vieles. Das Sukzessionsprinzip gestattete es, Heraklit von Thales zu trennen, mit dem er nach dem theophrastischen

Einteilungsprinzip zusammengehört.⁵⁸ Das Sukzessionsprinzip gestattete weiterhin, Melissos (der innerhalb dieses Systems bloss als assoziiertes Mitglied der eleatischen Reihe gilt) gegen Ende nachzutragen, wodurch dann aber wieder ein schroffer Gegensatz zwischen seinem Prinzip und dem der unmittelbar vorher genannten Physiker entsteht, er sich also gegenüber Parmenides, Leukipp, Demokrit, Empedokles und Heraklit in einer ähnlich antithetischen Weise verhält wie Xenophanes zu Thales, Anaximander, Anaximenes und Anaxagoras; seine Lehre steht ausserdem in Widerspruch zu den nachfolgenden des Platon und der Pythagoreer. Des weitern befinden sich auch Xenophanes und Melissos miteinander im Widerspruch. Die Diaphonien sind also kunstvoll verschränkt und aneinandergereiht.

Bei Aristoteles und seinen Schülern waren die Differenzen zwischen den Früheren zwar angegeben und ihre sog. Fehler oder Unvollkommenheiten moniert worden, aber die Betrachtung als Ganzes war doch auf den Fortschritt innerhalb der Philosophie ausgerichtet. Das Anliegen des Skeptikers geht in entgegengesetzte Richtung. Ihm geht es um den "Widerspruch" der Meinungen (*antilogia*, oder, wie es später heisst, *diaphōnia*). Und dieser Zweck wurde durch das einfache Mittel der Umordnung der Prinzipienlehren nach dem Sukzessionsprinzip in glänzender Weise erreicht.⁵⁹

ANMERKUNGEN

1. H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin: W. de Gruyter, 1965), 119 ff., 202 ff. (Sigle DG). Handliche Zusammenstellung bei A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, II: Le dieu inconnu et la gnose* (Paris: Librairie Lecoffre, 1949), 350 ff.
2. Der Hauptgrund ist, dass für *Luc.* 118 (im Gegensatz zu *Tusc.* I 18 ff.) Theophrastfragmente zum Vergleich herangezogen werden können. Für *Tusc.* I 18 ff. ist man auf Diels' Hypothese der *Vetusta placita* und deren Herkunft angewiesen. Die Entscheidung über *ND* I 25 ff. ist ihrerseits vom Urteil über *Luc.* 118 abhängig (W. Rösler, "Lukrez und die Vorsokratiker," *Hermes* 101 [1973], 47 ff., auch abgedruckt in C. J. Classen, Hrsg., *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim: Olms 1983, hat Benutzung der *Phys. op.* durch Lukrez—oder vielmehr durch dessen Quelle—wahrscheinlich gemacht, d.h. er hat einige Übereinstimmungen mit den aus Simplicios' Referat über die Prinzipien bekannten Theophrastfragmenten aufgezeigt, wodurch sich eine Parallele zur epikureischen Doxographie *ND* I 25 ff. ergeben dürfte).
3. *DG* 119 ff. Wiederabdruck von Useners Bonner Dissertation *Analecta Theophrastea* (1858) in H. Usener, *Kleine Schriften*, Bd. I: *Arbeiten zur griechischen Philosophie und Rhetorik; Grammatische und Textkritische Beiträge* (Leipzig: Teubner, 1912), 50 ff.; für Kap. II "Theophrasti de physicorum opinionibus" s. ebd., 71 ff.
4. So Sextus Empiricus. Bei Philon von Alexandrien findet sich diese Trope gleichfalls an letzter, bei Diogenes Laertios aber an fünfter Stelle. An anderer Stelle versuche ich zu begründen, dass Sextus und Philon das Richtige geben, s. "Number Nine (Diog. Laert. IX 87)," *Revue de Philosophie Ancienne* 5 (1987), 235 ff.

5. Nicht bei Phil. und Sext. Parallele zu *ND* I 25 ff. Festugière, a.a.O. (oben, Anm. 1) 358 ff., vermutet, dass Ciceros epikureische Quelle eine akademische Zusammenstellung benutzt habe (vgl. aber auch oben, Anm. 2).
6. Hier fehlt der explizite Topos der Elementzahl bzw. der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Alls; dafür sind Weltentstehung und -untergang hervorgehoben.
7. Nicht bei Phil. und Diog. Laert. Parallele zu *Tusc.* I 18 ff.
8. *mundum factum . . . a deo sempiternum*.
9. Vgl. zum Folgenden W. von Kienle, *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur* (Diss. Berlin 1961), *passim*, und zu *Luc.* 118 ebd. 26.
10. *Thales . . . ; Anaximandro populari et sodali suo . . . ; post eius auditor Anaximenes*.
11. Nach Parmenides fehlt Zenon, wie übrigens nach Anaxagoras Archelaos. Wie von Kienle a.a.O. (oben, Anm. 9) bemerkt, wird *Luc.* 118 keine Vollständigkeit angestrebt.
12. A.a.O. (oben, Anm. 9) 61 ff. Von Kienle gestattet sich Rückschlüsse aus *Luc.* 118 auf die Anordnung bei Theophrast.
13. Zu Sotion als *terminus post quem* für den ersten Teil von Aet. I 3 siehe K. Alt, "Zum Satz des Anaximenes über die Seele. Untersuchung von Actios *Peri Archōn*," *Hermes* 101 (1971), 134 ff.
14. Vgl. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, Nachdr. von der 12. Aufl. 1925), 18 ff.; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Suppl.-Bd. II: *Sotion* (Basel: Schwabe & Co 1978), 11 ff.
15. Für die Dreiteilung Ionier / Italiker / Elcaten in späteren Quellen vgl. Clem. *Strom.* I 62.1-65.2, Euseb. *P.E.* X xiv 10-16, ps. Gal. *Phil. hist.* DG 598.21-610.2 u. 601.3 ff., Aristokles *ap.* Eus. *P.E.* XI iii 1.
16. *unus e septem cui sex reliquos concessisse primas ferunt*.
17. Zum folgenden vgl. P. Steinmetz, "Xenophanesstudien," *Rheinisches Museum* 109 (1966), 54 f.; s. weiter J. Mansfeld, "Theophrastus and the Xenophanes Doxography," *Mnemosyne* 40 (1987), 286 ff., zur doxographischen Vulgata und den Timonfragmenten.
18. S. unten Anm. 21.
19. Zum folgenden vgl. J. Mansfeld, "Aristotle, Plato, and the Preplatonic Chronography and Doxography," in: G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia greca* (Torino: Tirrenia Stampatori, 1986), 7 ff. Dort auch weitere Literatur.
20. Vgl. O. Gilbert, "Aristoteles und die Vorsokratiker," *Philologus* 68 (1909), 368 ff.
21. Zum folgenden vgl. P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Palingenesia I (Bad Homburg: Gehlen, 1964), 335 ff.
22. Als Beispiel für endlich viele unbewegte Prinzipien zieht Philop. *In Phys.* 23.31-24.1 die aus der doxographischen Vulgata sowie aus der späteren platonischen Literatur bekannte Dreiprinzipienlehre—Gott, Idee, Materie—des (platonischen) *Timaios* heran; ein kurioser Notbehelf. Eudem hat vermutlich die (endlich vielen) pythagoreischen Prinzipien des Geraden und Ungeraden bzw. Unendlichen und Endlichen und vielleicht die (unendlich vielen) natürlichen Zahlen gemeint.
23. In ähnlicher Weise begründet Philop. *In Phys.* 21.6 ff. die von ihm gehandhabte vollständig durchgeführte Einteilung.
24. A.a.O. (oben, Anm. 21) 339 ff. Die von Steinmetz hervorgehobenen drei inhaltlichen Parallelen zwischen Alex. *ap.* Simplic. (der in allen drei Fällen eine andere Deutung vertritt als Theophrast) einerseits und Philop. andererseits gestatten keinen Rückschluss auf Alexanders Einteilungsverfahren.

25. So Steinmetz, a.a.O. (oben, Anm. 21) 341 f. Zu beachten ist die komplette Form bei Themist. In *Phys. c.* 2, 2.27 ff., zitiert von Steinmetz, a.a.O. 342 Anm. 1.
26. Vgl. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, H. VIII: *Eudemos von Rhodos* (Basel: Schwabe, & Co ²1969), 92, der noch ein Stück weiter geht: "Für seinen Überblick über *archē*-Theorien bedient sich E. eines Schemas, das alle theoretischen Möglichkeiten fasst, ob sie von älteren Denkern vertreten worden sind oder nicht"
27. Siehe J.B. McDiarmid, "Theophrastus on the Presocratic Causes", *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953), 85 ff. Wie viele andere (s. jetzt auch C. Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics* [London: Duckworth, 1987], 90 ff.), schreibt McDiarmid jedoch die Dihärese nicht Theophrast zu. Für Theophrast und Eudem in ihrer Beziehung zu Aristoteles s. auch Wehrli, a.a.O. (oben, Anm. 26) 79, 88 f.
28. Seiner "eigenen": im Gegensatz zu der des Aristoteles.
29. Mit Demokrit (184b21) sind dies die einzigen Namen, die dort anzutreffen sind.
30. Siehe McDiarmid, a.a.O. (oben, Anm. 27) 118.
31. Diels zitiert erst ab *In Phys.* 22.25b (*Phys. op.* fr. 5, DG 480.4 ff.). Der Ausdruck "nicht eins, d. h. mehrere" (*ou mian, tauton de eipein pleious*) ist eine leichte Retusche des Simplikios.
32. Simplikios interpoliert hier auf eigene Faust einen Hinweis auf Diogenes' Buch, der Theophrast bestätigt, und weist die alternative Interpretation des Aristotelikers Nikolaos (von Damaskos) zurück. Mithin gehören auch die wichtigen Zeilen *In Phys.* 25.9-13 (*kai houtoi* usw.) zu den auf Theophrast zurückgehenden Teilen des Referats. Diels hat sie nicht in seine Sammlung aufgenommen, und man hat sie auch sonst weiter nicht berücksichtigt.
33. Für Theophrasts Abhängigkeit von Aristoteles in Sachen Anaximander s. McDiarmid, a.a.O. (oben, Anm. 27) 96 ff. Simpl. In *Phys.* 24.25 = *Phys. op.* fr. 2 DG 476.15-6 beruft sich bei seinem Referat auf nicht näher angegebene Aristotelesstellen, an denen im Hinblick auf das Unendliche Anaximander mit Anaxagoras zusammengekommen wird. Weil Theophr. *Phys. op.* fr. 4 DG 479.3 ff. = *In Phys.* 27.11 ff. (= *Vorsokr.* 59A41) die diesbezügliche Nähe des Anaxagoras zu Anaximander ausdrücklich hervorhebt, ist auch die Berufung auf Aristoteles in fr. 2 durch ihn veranlasst.
34. Usener und Diels folgend hat man das Alexanderzitat allgemein den *Phys. op.* zugesprochen (Steinmetz, a.a.O. [oben, Anm. 21] weist es der *Physik* zu). Zu beachten ist, dass *Peri physikōn* als Titel der *Physik* im Katalog *ap. Diog. Laert.* V 46 begegnet (Nr. 180), und dass Alexander kurz vorher, *In Met.* 27.28-29.1 (zum Lemma *Met.* 984a11, vgl. unten, Anm. 42), die Lehre des Anaxagoras mit den Worten *en tē peri tōn physikōn doxēi* ("in seiner Lehre über das Physikalische") andeutet (*Anaxagoran Empedokleous proteron genomenon tois ergois phēsi kai tē peri tōn physikōn doxēi husteron einai*). Als Parallele zu den von Diels nicht immer in Sperrdruck hervorgehobenen Angaben (Lehrer-Schüler-Verhältnis, Name, Name des Vaters, Bezeichnung der Vaterstadt) im Simplikiosreferat ist die Tatsache wichtig, dass in dem wörtlichen Alexanderzitat die genaue und vollständige Angabe "auf ihn (*scil.*, Xenophanes) folgend (*epigenomenos*, vgl. unten, Anm. 36) Parmenides, Sohn des Pyres aus Elea" am Anfang steht.
35. Im Apparat zum Anfang von *Phys. op.* fr. 3 weist Diels auf fr. 6 hin, aber leider dort nicht auch auf fr. 3.
36. "Theophrast, der vorher die anderen behandelt hat, sagt: 'Platon, der nach jenen kommt . . .'" (*ho mentoi Theophrastos tous allous probistorēsas "toutois", phēsin, "epi-*

- genomenos Platōn . . .*). McDiarmid hat, sehr zum Nachteil seiner Ergebnisse, das Fragment über Platon in seiner Untersuchung über die *vorsokratischen* Ursachen nicht zum Vergleich herangezogen.
37. *Met.* A 6.987a29: "nach den besprochenen Philosophien" (*meta de tous eirēmenas philosophias*).
 38. Theophrast muss also die Idee in den göttlichen Geist hineinversetzt haben—eine auffällige Antizipation mittelplatonischer Positionen (zuerst bei Philon von Alexandrien verwendet). Für Theophrast ist also bezeugt, was von einigen Forschern für Xenokrates m.E. nur *modo hypothetico* erschlossen wird.
 39. *DG* 484.21 f. = *Simpl. In Phys.* 26.9 f.: "(Platon . . .), der seine Ausführungen hauptsächlich der ersten Philosophie widmete" (*tēn pleistēn pragmateian peri tēs prōtēs philosophias poiēsamenos*).
 40. Vgl. auch *In Phys.* 27.26-28 = *Phys. op.* fr. 4 *DG* 480.2-3, wo nach dem Prinzip der Ringkomposition die Behandlung des inhomogen-infiniten Pluralismus abgerundet wird. Aus eigener Gelehrsamkeit schliesst Simplicios eine Zwischenbemerkung an (27.28-28.3), worauf er 28.4 ff. zur Behandlung des homogen-infiniten Pluralismus fortschreitet.
 41. Mit einer Ausnahme. *In Phys.* 28.7 = *DG* 483.14-5 (= *Vorsokr.* 67A8 S.74.2-3) schreibt Theophrast nach Simplicios nicht nur Parmenides, sondern auch Xenophanes eine "unbewegte und endliche" Eins zu (*akinēton kai . . . peperasmenon*), was mit der oben besprochenen theophrastischen Angabe (*Phys. op.* fr. 5, Anfang) im Widerspruch ist. Mann könnte meinen, hier sei Simplicios, der am Ende von Theophr. *Phys. op.* fr. 5 Alexanders Angabe moniert, die xenophaneische Eins sei endlich, wohl ein durch die Erwähnung von Parmenides verursachter Fehler unterlaufen, wenn nicht hier ein von der Xenophanesvulgata beeinflusstes Glossen in den Text eingedrungen sein sollte. Es ist aber besser davon auszugehen, die beiden Termini hätten nach Simplicios einen anderen Sinn für Xenophanes als für Parmenides; vgl. ausser *In Phys.* 23.4-14 (*Phys. op.* fr. 5 *DG* 480.15-481.7 = *Vorsokr.* 21A33 S. 122.6-13) auch die von Diels im Apparat zu *Phys. op.* fr. 5 nicht angeführte Stelle: *In Phys.* 29.7-8 "Xenophanes und Parmenides sagen, es sei eins und endlich", und vor allem die von ihm auch sonst unterschlagene sehr wichtige Stelle ebd. 29.12-14: "Dabei ist aber zu bedenken, dass Xenophanes es als Ursache aller Dinge und als alles überragend und als jenseits von Bewegung und Ruhe und überhaupt aller Polarität ansetzt" (*plēn ho men Xenophanēs hōs pantōn aition kai pantōn huperanechon kai kinēseōs auto kai ēremias kai hōs pasēs antistoichias epekeina tithēsīn*). Zur Interpretation s. J. Mansfeld, "Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception," in: R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Greco-Roman World*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain I12 (Leiden: Brill 1988), 92 ff.
 42. Aristoteles datiert *Met.* A 3.984a12 bekanntlich Anaxagoras vor Empedokles (vgl. oben, Anm. 34); Theophr. *Phys. op.* fr. 3 *DG* 477.17 = *In Phys.* 25.19-20 (*Vorsokr.* 31A7) datiert Empedokles etwas später als Anaxagoras.
 43. Nach fr. 35 Wehrli zu urteilen, hat auch Eudem mit den Eleaten angefangen (aber anscheinend Aristoteles insofern geglättet, als er Xenophanes nicht einmal erwähnte).
 44. S. oben Anm. 17 und den dazugehörigen Text.
 45. A.a.O. (oben, Anm. 21) 348 f. Steinmetz vertritt die Ansicht, die theophrastische Übersicht habe mit Thales (fr. 1) statt, wie oben argumentiert wurde, mit den Eleaten (fr. 5) angefangen. Aber die von mir für plausibler erachtete andere

- Reihenfolge steht mit Steinmetz' Argument nicht in Widerspruch, da auch jetzt die Formel *peri phuseōs historia* (fr. 5) noch am Anfang des Referates stünde.
46. Vgl. E. Schmalzriedt, *Peri Phuseōs. Zur Frühgeschichte des Buchtitels* (München: Fink, 1970), 83 ff.
47. Wenn ihm Eudems *Physik* zugänglich war, dann doch wohl auch die Theophrasts.
48. Steinmetz, a.a.O. (oben, Anm. 21) 349 mit Anm. 3 meint, das Alexanderzitat liefere einen Beweis.
49. A.a.O. 335 f., 349. S. auch M. Sollenberger, *Diogenes Laertius' Life of Theophrastus: A Critical Edition of the Greek Text with a Translation and Commentary* (Ph. D. Diss. Rutgers University 1984), 293 ff., 340 ff., 340 ff., der sich teilweise Steinmetz anschliesst. Eine Frage, die ich bei meinem Referat in Saarbrücken angeschnitten habe, auf die ich hier aber nur pauschal eingehen kann, ist die der Interpretation des Genitivs *Physikōn doxōn*. Usener (s. oben Anm. 3), Diels und viele andere haben angenommen, im Nominativ sollte dies *Physikōn doxai*, also "Lehrmeinungen der Physiker" heissen. Steinmetz, a.a.O., nimmt an, es handle sich bei diesem Werk um eine Sammlung von Monographien über philosophische Einzelpersonlichkeiten. Aber *Physikai doxai*, also "Physikalische Lehrmeinungen," bildet eine erwägenswerte Alternative (s. U. v. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos* (Berlin 1881), 89; F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, I (Leipzig 1891) 497; Festugière, a.a.O. [oben, Anm. 1] 360, und Sollenberger, a.a.O. 340, der mit "Physical Opinions" übersetzt). In diesem Zusammenhang ist auf Arist. *Top.* I 14.105b19 ff. hinzuweisen, wo er die dialektischen "Aussagen und Probleme" (*protaseis kai problēmata*) in drei Klassen unterteilt: "ethische Aussagen, physische und logische" (*hai men gar ēthikai protaseis eisin, hai de phusikai, hai de logikai*). Kurz vorher (105b12 ff.) hatte er empfohlen, man solle Florilegien von Meinungen über ethische Fragen zusammenstellen, aber sich auch "Meinungen von Einzelpersonen" (*tas hekastōn doxas*) physikalischer Natur notieren, wie "z. B. dass Empedokles sagte, die Elemente der Körper seien vier". *Physikai protaseis* ist in diesem Kapitel also gleichbedeutend mit *doxai* physikalischer Art und ergibt als Wortverbindung eine genaue Parallele zu *physikai doxai*. Es ist also durchaus möglich, dass Theophrast neben seiner systematischen *Physik* auch eine ausführliche Zusammenstellung von *Physikai doxai*, d.h. "physikalischer Lehrmeinungen" schuf, und zwar zwecks *dialektischer* Übungen. Dazu würde bestens stimmen, dass er nach Tauros *ap. Philop. Adv. Procl.* VI 8.27 = Theophr. *Phys. op.* fr. 11, d.h. in dem einzigen Fragment der Dielschen Sammlung, in dem der Titel *en tōi Peri tōn physikōn* begegnet (übrigens bezieht Galen XV S. 25 Kühn = *Phys. op.* fr. 5a, *DG* 482.1 sich entweder—und meiner Meinung nach mit grösserer Wahrscheinlichkeit—auf eine Kurzfassung, oder auf das Hauptwerk selbst), zu der referierten Lehrmeinung auch "die Gegenargumente" (*tas entaseis*, *DG* 485.18) bringt. Solche Gegenargumente dialektischer Natur fehlen aber durchweg in den Theophrastfragmenten im grossen Simplikiosreferat über die Prinzipien sowie in dem bei Alexander überlieferten *Phys. op.* fr. 6. Ich habe vor, diese Frage andernorts weiter zu verfolgen. Hier ist vorläufig nur hinzuzufügen, dass der von Diels rekonstruierte Aetios zum grössten Teil viel besser mit einem als *Phusikai doxai* als mit einem als *Physikōn doxai* überschriebenen Werk in Verbindung gebracht werden kann. Das aus einer Mehrzahl von Mittelquellen zusammengestückelte Kapitel *ps.-Plut.* I 3 ist ein Sonderfall, der seine eigene Schwierigkeiten hat (zu Anaximander und Anaximenes werden die Gegenargumente vermerkt, s. *DG* 277a15, 278a2: "er irrt sich" [*hamartanei*]; es gibt übrigens bei *ps.-Plut.* auch anderswo vergleichbare Sonderfälle).

158 Cicero's Knowledge of the Peripatos

50. S. jedoch oben, Anm. 34.
51. Vgl. auch das später zitierte fr. 34 Wehrli (*In Phys.* 48.6 ff.), welches ebenfalls mit dem Ausdruck "am Anfang der *Physik*" eingeführt wird.
52. Vgl. Steinmetz, a.a.O. (oben, Anm. 21) 336.
53.

. . . οὐχ οἷόν τε καταλιπεῖν τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἀπὸ ταύτης ἀρχομένους πειρᾶσθαι χρὴ θεωρεῖν, ἥ τὰ φαινόμενα λαμβάνοντας καθ' αὐτὰ ἢ ἀπὸ τούτων εἴ τινες ἄρα κυριώτεραι καὶ πρότεραι τούτων ἀρχαί.
54. Ciceros etwas unglückliche Übersetzung von "Homoioimerien".
55. *DG* 121. Vgl. oben, § 5.
56. S. oben Anm. 13.
57. S. dazu meinen oben Anm. 19 genannten Artikel.
58. Hippon und Hippassos, die weniger Bekannten, sind von Ciceros Quelle ausgelassen worden.
59. Ich möchte hier noch erwähnen, dass Herr Dr. Jürgen Wiesner mir nach unserem Kolloquium in Saarbrücken freundlicherweise ein Manuskript (mit dem Titel "Theophrast und der Beginn des Archēreferats von Simplicios' Physikkommentar") zukommen liess, in dem er annimmt, dass der Eresier Einzelcharakteristiken mit einem Prädikatcharakter hatte, das auf die Gliederung des Simplicios eingewirkt hat, indessen vor allem in der Beurteilung der Xenophanesrezeption andere Wege geht als ich.

Theophrast in Ciceros *De finibus*

Olof Gigon

Die Frage, wie weit in *De finibus* die peripatetische Lehre durch Theophrast und im besondern durch sein ausdrücklich zitiertes Werk *Peri eudaimonias* vertreten wird, kann nur angemessen behandelt werden, wenn man zuvor einige allgemeine Feststellungen gemacht hat.

Zu beachten ist fürs erste, daß in den zwei ersten Büchern zwei Schriften Epikurs ausdrücklich zitiert werden, die *Kyriai doxai* und *Peri telous* (2,20); dazu treten aus einer Sonderüberlieferung Epikurs letzter Brief und das Testament (2,96–103). Die *K.D.* sind durchwegs benutzt, vermutlich mit einem Kommentar des Phaidros oder Zenon (1,16), und was *Peri telous* angeht, so wird man die Möglichkeit nicht ausschließen, daß im wesentlichen dieser Text den Darlegungen 1,29–54 zugrundeliegt. Jedenfalls sind es diese beiden Bücher, die Cicero in 1,13 die Behauptung erlaubt haben, Epikurs Lehre sei unter den vorgeführten Doktrinen diejenige, die am leichtesten zu verstehen sei (vgl. 3,2/3). Hätte er auch nur einen Blick in *Peri phuseōs* geworfen, hätte er dies schwerlich sagen können. Die Werke für Spezialisten waren offenbar von denjenigen für ein weiteres Publikum sehr verschieden.

Was die Stoa betrifft, so berichtet zwar Cicero mit leiser Ironie in 3,7 (vgl. Xen. *Mem.* 4,2,1), er habe Cato umgeben von einer Masse stoischer Bücher angetroffen, doch zitiert wird nur ein einziges Mal Panaitios mit seinem Kondolenzschreiben an Q. Aelius Tubero aus Anlaß des plötzlichen Todes des jüngeren Scipio Africanus (4,23), einem Text, der augenscheinlich gerade nicht zu den Büchern gehörte, die Cato in der Hand hatte. Woher der Abriß der stoischen Philosophie im dritten Buch stammt, wissen wir nicht.

Was endlich den Peripatos betrifft, so finden wir beinahe ein Überangebot an Buchtiteln. Schon in 4,5–7 ist eine Reihe von Titeln identifizierbar,

beginnend mit *De re publica* und *De legibus*, endend mit den *Paramythētikoi*, *Protreptikoi*, den Sendschreiben an Alexander d. Gr. und dessen Erben und schließlich der Rhetorik, die im Stichwort derjenigen des Kleanthes und Chrysipp gegenübergestellt wird. Es folgt eine zweite Reihe 4,8–10, wo wir u.a. die *Horismoi*, die *Diaireseis*, dann *Peri enantiōn* (*Peri antikeimenōn*) erkennen, und in 4,13 eine dritte Reihe mit den Hauptwerken der Zoologie und Botanik. Ergänzend tritt dazu die Gesamtübersicht in 5,9–13, die auch den Anteil Theophrasts von demjenigen des Aristoteles in der Naturwissenschaft sowie in Politik und Ethik abhebt. Die letzten Bemerkungen sind bekannt und viel diskutiert. Dem seltsamen Hinweis auf die *Nik. Ethik* (dazu Diog. Laert. 8,88) steht die ausdrückliche Erklärung gegenüber, man wolle zur Hauptsache Theophrasts *Peri eudaimonias* zugrundelegen, freilich zuweilen in der Richtung auf mehr firmitas und robur retouchieren. Wir erraten unschwer, daß hier Antiochos seine Hand im Spiele hatte. Antiochos ist sicher nicht selber auf den Gedanken gekommen, ausgerechnet Theophrast, dessen Ethik der Stoa denkbar ferne stand (vgl. *Tusc. disp.* 5,24 und 85; noch Senecas ausführliche Polemiken gegen den Peripatos *Ep. Luc.* 66,70,74,76,85,87,92 haben möglicherweise vor allem Theophrast im Auge), als Vertreter des Peripatos vorzustellen. Das muß zunächst ein anderer getan haben, dem es daran lag, den Peripatos gegen die Stoa auszuspielen. Antiochos hat diese Konfiguration übernommen, aber versucht, Theophrasts Text in seinem Sinne umzufunktionieren, also ihn der Stoa möglichst nahe zu rücken. Doch darüber später.

Wir haben hier zunächst nur festzuhalten, daß der Bericht über den Peripatos in *De finibus* unvergleichlich viel reicher dokumentiert ist als derjenige über Epikur oder gar die Stoa. Wichtiger ist es indessen, sich über den Gesamtbau des Werkes Klarheit zu verschaffen. Denn diese fünf Bücher sind alles andere als ein beliebiges Stück Doxographie.

Eine erste Beobachtung drängt sich sofort auf. Epikurs Lehre ist einfach, fast primitiv zu nennen. Die stoische Lehre ist dagegen übermäßig kompliziert und spitzfindig. Mit Seufzen erklärt Cicero 2,2, es gebe da Vieles, was er kaum verstehen könne (das Gegenstück dazu 2,15). Nur der Peripatos hält zwischen dem viel zu Leichten und dem viel zu Schwierigen die richtige Mitte. Dazu kommt zweitens, daß man weder die epikureische noch die stoische Lehre in der politischen Öffentlichkeit vertreten kann, ohne sich unmöglich zu machen. Die politische Karriere des Epikureers in Rom wäre ruiniert, wenn er es wagen sollte, öffentlich zu behaupten, er tue alles um der *hēdonē* willen (2,74–77). Doch auch der Stoiker begibt sich in eine unhaltbare Lage, wenn er öffentlich erklären wollte, Vermögenskonfiskation, Verbannung oder Versklavung des Einzelnen oder des ganzen Volkes seien kein Übel, weil es nur ein einziges Übel gebe, das

ethische *aischron* (4,21–22). In beiden Fällen haben wir es mit Lehren zu tun, die nur in der Intimität der Schule überhaupt diskutiert und vertreten werden können. Wiederum ist es einzig der Peripatos, dessen Thesen die Öffentlichkeit nicht zu scheuen brauchen und die, wie Cicero mehrmals versichert, auch dem aktiven Staatsmann wie dem Feldherrn und dem Fürsten die wertvollsten Ratschläge zu geben vermögen (4,61; 5,7; 5,74 u.a.). So leistet allein der Peripatos das, was nicht zuletzt dem Römer wichtig ist, und was bei Epikur wie in der Stoa verfehlt wird.

Eine Einzelheit kann hier unmittelbar angeschlossen werden. Für Epikur ist, wie in 2,92–95 plus 104 ausführlich dargelegt wird, der Schmerz das größte Übel; und das Rezept, das er gegen den Schmerz bereithält, *K.D.4*, ist einfältig (daß Seneca hier anders urteilt und insofern Epikur wesentlich näher steht als Cicero, ist höchst bemerkenswert). Für die Stoa ist umgekehrt der Schmerz überhaupt kein Übel, also gleichgültig (3,29; 42). Dagegen protestiert nun Cicero auf das schärfste, und zwar offensichtlich im Namen des Peripatos. Die stoische These ist ein leichtfertiges Gerede, das niemandem hilft. Denn der Schmerz ist gewiß nicht das größte aller Übel, aber doch ein furchtbares Übel, gegen das der Mensch alle Kraft aufbieten muß (4,31; 52/53; 72; 23). So ist der Peripatos die einzige Philosophie, die den Menschen so versteht, wie er wirklich ist, in der richtigen Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig. Man könnte noch radikaler formulieren: für Epikur scheint der Mensch nur Körper zu sein, für die Stoa nur Seele; nur für den Peripatos ist er im Gleichgewicht beides, Körper und Seele.

Zu einer andern Reihe von Antithesen gelangen wir mit der Beobachtung, daß der Begriff der *Physis* (*natura*) bei Epikur und in der Stoa eine ganz andere Rolle spielt als im Peripatos. Epikur hält sich vollständig an die Natur; dies gilt nicht nur von seiner Ableitung des Prinzips der *hēdonē*, sondern auch von dem, was man seine Naturteleologie nennen muß: die Natur hält spontan alles bereit, wessen der Mensch wirklich bedarf, bzw. was der Mensch zum Leben braucht, ist nicht mehr als das, was ihm die Natur spontan zur Verfügung stellt. Es gilt also einfach sich der Natur anzuvertrauen. In der Stoa ist es nicht anders. Hier wird unablässig die Maxime wiederholt, die Weisheit wie die *Eudaimonia* bestehe darin, „in Übereinstimmung mit der Natur zu leben.“ In beiden Systemen beschränkt sich also die Leistung des Menschen darauf, richtig zu verstehen, was die Absicht der Natur ist. Die Lehre des Peripatos dagegen ist, scharf formuliert, diejenige, die schon dem Mythos des platonischen „Protagoras“ zugrundeliegt. Die Natur gibt nur Ansätze und Anlagen, nicht mehr. Es ist die Sache des Menschen, ergänzend das zu leisten, was die Natur selbst zu leisten nicht fähig ist. Daraus werden, griechisch ausgedrückt, *Technē* und *Nomos*, die beide vollenden, was die Natur bloß

angefangen hat (Hauptstellen: 4,16–18, 34/35; 5,41–43; 59–60). Man sieht, wie die Hypostasierung der Natur zu einem gottähnlichen Wesen im Peripatos beginnt, aber erst bei Epikur und in der Stoa vollendet wird. Damit hängt indessen Folgendes zusammen.

Die Polemik gegen Epikur beginnt mit einer sorgfältig nuancierten Kritik. Epikur unterscheidet eingeständenermaßen (vgl. 1,37) zwei Arten von *hēdonai*. Die eine ist die bewegt-bewegende, die andere die ruhende, die als Beseitigung allen Schmerzes (*K.D.*3) zu interpretieren ist. Man erkennt einmal den immer noch nachwirkenden Einfluß eleatischer Ontologie (Bewegung-Ruhe), sodann aber auch die Nähe einer Epikur vorausgehenden Theorie, die *hēdonē* und *alupia* miteinander identifiziert und gegen die Platon *Staat* 583E–586C und *Phil.* 43d–44B heftig polemisiert (die historisch wie psychologisch gleich absurde Vorstellung, daß Platon hier gegen den eigenen Neffen Speusippos polemisiere, bedarf hoffentlich heute keiner Widerlegung mehr). Genau diese Identifikation macht der Gegner Epikur zum Vorwurf: es sei unzulässig, zwei verschiedene Zustände: *hēdonē* und *alupia*, derart miteinander zu identifizieren.

Eine vergleichbare Kritik richtet sich gegen die Stoa. Diese spricht zuerst von den elementaren Naturgegebenheiten, also von der gesamten Fürsorge für das eigene (von Anfang an gefährdete) Überleben des Individuums. Doch wenn sie später vom Menschen fordert, „*in Übereinstimmung mit der Natur zu leben*,“ so ist die Natur hier völlig auf den Bereich dessen eingeschränkt, was der Mensch aus eigener Kraft zu vollbringen vermag, also den Bereich der Tugend. Die Tugend zu verwirklichen ist auch naturgemäß. Der Kritiker folgert daraus, daß die Stoa mit zwei verschiedenen Begriffen von Natur operiert und diese in einer unzulässigen Weise ineinander übergehen läßt. Allein der Peripatos macht sich keiner solchen Begriffsvermischung schuldig.

Wir müssen dasselbe noch etwas genauer formulieren. Aus 2,31/32 ergibt sich, daß Epikur im Leben des Menschen zwei Stufen klar unterschieden hat: das Kind kennt zunächst nichts anderes als die bewegt-bewegende *hēdonē*. Denn nur sie kann das Handeln zu allererst einmal in Gang bringen. Doch das Ziel allen menschlichen Handelns ist ein anderes, die vollkommene und endgültige Ruhe der Schmerzlosigkeit. Während die bewegte *hēdonē* als solche unbegrenzt steigerungsfähig ist, ist die Schmerzlosigkeit zwar der Variation, aber nicht der Steigerung fähig (*K.D.*18). Es kommt dazu, daß die bewegte *hēdonē* dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam ist; man darf vermuten, daß die Schmerzlosigkeit allein dem Menschen zukommt. Endlich: der Mensch hat durchaus die Freiheit, entweder die Schmerzlosigkeit zu suchen oder bei der ins Unbegrenzte weiterlaufenden bewegten *hēdonē* zu verharren; in diesem

Falle schlägt die legitime *hēdonē* in die illegitime zügellos um sich greifende *epithumia* um.

Nun die Stoa. Bei ihr beginnt der Mensch mit den Naturgegebenheiten und der Fürsorge für das eigene physische Überleben, und darin ist er dem Tiere gleich. Dann aber geschieht eine radikale Veränderung. In einem Vorgang, den zu erläutern Cicero die größte Mühe hat (3,20–23 plus 33/34), wird das Streben nach dem Naturgegebenen verdrängt durch das Streben nach der Tugend; in einem konkreten Beispiel: in der ersten Stufe wird das physische Leben mit allen Mitteln verteidigt, auf der zweiten Stufe wird es gleichgültig und kann je nach der Situation festgehalten oder preisgegeben werden; Cato hat es aus guten Gründen preisgegeben, Andere aus ebenso guten Gründen festgehalten. Wiederum gilt, daß diese zweite Stufe nur dem Menschen, genauer: dem Weisen zugänglich ist, ebenso, daß der Unweise daran zu erkennen ist, daß er auf der ersten Stufe verbleibt.

Der Kritiker erhebt gegen beide Doktrinen denselben Einwand: sie spalten den Menschen in zwei Etappen, ohne daß ersichtlich wird, wie sich der Schritt aus der ersten in die zweite Etappe vollzieht, und vor allem: sie mißachten beide eine Forderung, die für den Kritiker fundamental ist, daß nämlich Ausgangspunkt und Endpunkt allen Handelns derselbe sein muß. Es ist unzulässig, als Kind mit einem bestimmten Ziel des Handelns zu beginnen und als Erwachsener mit einem ganz anderen Ziel zu enden.

Wiederum ist es allein der Peripatos, der dieser Kritik entgeht. Für ihn ist alles, was das Handeln des Erwachsenen ausmacht, also sowohl die *Theoria* als das Wissen um seiner selbst willen wie auch die Praxis der Tugenden, schon im Kleinkinde angelegt, und der Peripatos insistiert gerade darauf (vgl. 5,55 und 4,17), daß alle Formen des Handelns sich schon im Kleinkinde nachweisen lassen, und sich von da an organisch entwickeln. Das Modell liefert bezeichnenderweise die Botanik (5,39/40, dazu 4,37–39). Der Kontext zeigt, wie mir scheint, zur Evidenz, daß der entscheidende Begriff der Entwicklung und des kontinuierlichen Fortschreitens (*prokopē*) im Peripatos geschaffen und erst nachträglich von der Stoa übernommen worden ist. Die Stoa arbeitet wesentlich mit ontologischen Kategorien (das stoische *agathon* ist letztlich vom parmenideischen *on* nicht abtrennbar), der Peripatos mit biologischen—jedenfalls derjenige Peripatos, den wir durch Cicero kennenlernen (dazu natürlich Diog. Laert. 7,127).

Dabei wird man die Bedenklichkeit der peripatetischen These nicht ganz übersehen: Epikur wie die Stoa können angeben, was die ethische Schlechtigkeit ausmacht: das Stehenbleiben bei der ersten Stufe bzw. die

Weigerung, zur zweiten Stufe den Sprung zu vollziehen. Wo das Kontinuum einer Entwicklung von Anfang bis zum Ende angesetzt wird, bleibt für Abweichungen kein Raum. Das Entstehen des Bösen, der *mochthēria*, wird unerklärbar. Für den Kritiker allerdings ist das perfekte System nur dies, wo Anfang und Ende miteinander übereinstimmen. Der Bezugspunkt, von dem aus und auf den hin die Kritik geübt wird, ist also die peripatetische Lehre.

Auf zwei Einzelheiten lohnt es sich noch hinzuweisen. Wenn die Versicherung 4,17, die Peripatetiker seien die ersten gewesen, die gelehrt hätten, sowohl die Verbindung Mann-Frau wie auch die Relation Eltern-Kinder seien *phusei* gegeben, mit den Äußerungen des Aristoteles *Pol.* I,1/2 einigermaßen zur Deckung gebracht werden kann, so ist es anders mit 5,55, wo behauptet wird, die Peripatetiker würden, mehr als die andern Philosophen, auf die Kindheit achten, weil sie glaubten, daß am Kinde die Absicht der Natur am ehesten abgelesen werden könne. Eine solche These ist nun dezidiertunaristotelisch. Für Aristoteles ist das Kind wesenhaft *atelēs* und darum der *Eudaimonia* so wenig erschlossen wie das Tier (vgl. etwa *Nik. Eth.* 1099b32–1100a5); dem entspricht es auch, daß Aristoteles zwar bloß skizzenhaft, aber doch eindeutig am Menschen die erste Etappe unterscheidet, in der er *kata pathos* lebt, und die zweite, in der er *kata logon* zu leben vermag. Der Peripatos, der uns in *De finibus* begegnet, weicht davon spürbar ab. Da spricht nicht Aristoteles, sondern ein anderer, für den weit mehr als für Aristoteles das Modell der bruchlosen biologischen Entwicklung maßgebend war, und dies kann der Sachlage nach nur Theophrast gewesen sein.

Endlich: Zu den erstaunlichsten Neuerungen der nacharistotelischen Philosophie gehört es, daß der im 5. und 4. Jhd. noch zögernd auftretende Begriff der Autarkie des Individuums sich verwandelt in den dogmatisch verfestigten Begriff des *eph' hēmin* mit der Forderung, daß für den Menschen nur das relevant sein darf, was er ganz aus eigener Kraft und Entscheidung zu leisten vermag. Da nun der Mensch weder über die Kraft, Schönheit und Gesundheit seines Körpers noch über seinen Besitz und seine gesellschaftliche und politische Stellung souverän zu verfügen vermag, so fällt dies alles als nichtig dahin. Was übrig bleibt, ist (mehr oder weniger modern gesprochen) nur die Innerlichkeit eines sittlichen Willens. Wie stehen nun die drei von Cicero vorgeführten Systeme zu dieser Forderung? Die Stoa nimmt sie vorbehaltlos an, mit der Gefahr freilich, ein Menschsein zu konstruieren, das jenseits aller Geschichtlichkeit steht; um eine Formel zu verwenden, die der ciceronische Text zuweilen nahelegt: was als Menschliches am Menschen verbleibt, ist sozusagen das reine "*Eidos*" ohne "*Hylē*" (*materia*). Wenn umgekehrt Epikur die *hēdonē* in den Mittelpunkt stellt, der Peripatos die nach der Behauptung

des Aristoteles *Nik. Eth.* 1098b12–18 uralte und allgemein anerkannte Lehre von den drei Klassen von *agatha* vertritt, so liegt es auf der Hand, daß keine dieser beiden Doktrinen der Forderung nach einer Konzentration auf das reine *eph' hēmin* zu genügen vermag.

Es ist interessant, daß beide auf denselben Ausweg verfallen sind; der Peripatetiker hebt dies denn auch ausdrücklich hervor (5,93). Was bleibt, ist der Verzicht auf eine geschichtslos radikale Forderung der totalen Verfügbarkeit des Wesentlichen zugunsten einer geschichtlich flexiblen approximativen Verfügung. Der Weise soll und darf die Zuversicht haben, daß er "das Meiste und Wichtigste" zustande bringen kann; und er wird sich mit einem Zustand zufrieden geben, in dem zwar nicht alles, aber doch das meiste erreicht ist: wenn in einem üppig gedeihenden Kornfeld da und dort etwas Unkraut auftritt, so ist das nicht der Rede wert (5,91–93 mit Zitat von Epikur *K.D.* 16). An der radikalen Forderung ist immer etwas Großartiges; doch Epikur *und* Peripatos machen es der Stoa gerade zum Vorwurf, sie hätte sich durch den Glanz der *virtus* blenden lassen. Daß sich da Epikur (1,42; 61) und Peripatos (3,11; 4,37; 68) gegen die Stoa verbünden, ist folgerichtig, wenn auch nicht selbstverständlich (in *De natura deorum* ist der Akademiker peinlich bemüht, den Eindruck zu vermeiden, als mache er mit dem Epikureer gegen die Stoa gemeinsame Sache).

Die Frage ist nun, wie dieser Befund zu interpretieren ist. Im Spiele sind, von Cicero selber abgesehen, drei Philosophen: Theophrast, Karneades, Antiochos. Daß den Darlegungen des fünften Buches in weitestem Umfang Theophrast *Peri eudaimonias* zugrunde liegt, ist ernsthaft kaum zu bestreiten. Dies gilt vor allem für 5,24–70 und später 5,86–95. Die markantesten Eigentümlichkeiten dieser Texte habe ich schon erwähnt. Ich resümiere in sechs Stichworten: 1. Die Natur hat dem Menschen nur Ansätze und Anlagen gegeben; das wichtigste muß er selber leisten. 2. Es gibt einen bruchlos kontinuierlichen Fortschritt vom Kinde zum Erwachsenen. 3. Alles, was im Erwachsenen vollständig entfaltet ist, findet sich als Anlage schon beim Kleinkinde. 4. Der Fortschritt ist kumulativ. Wenn aristotelisch gesprochen der Mensch zuerst wie eine Pflanze lebt, dann wie ein Tier und erst am Schluß wie ein Mensch, so gilt, daß im Menschendasein das vegetative und das animalische Dasein nicht untergegangen ist, sondern bewahrt und aufgehoben bleibt (5,39–40). 5. Dieser Fortschritt umfaßt vom Anfang bis zum Ende die Totalität des Menschen, also gleichmäßig Körper und Seele und zwar so, daß beide um ihrer selbst willen zu entwickeln sind. 6. Ein Zustand endgültiger Vollkommenheit an Körper und Seele ist (in der erfahrbaren Wirklichkeit) nicht zu erreichen; doch der Mensch kann sich ihm annähern und an *agatha* zwar nicht alle, wohl aber die meisten und größten erreichen (diese

Formel ist entscheidend und findet sich immer wieder: 4,15; 4,17; 4,25; 4,27; 4,34; 5,91/92). Mit ihnen muß und kann er sich begnügen.

Es zeigte sich weiterhin, daß die Lehre Theophrasts der Bezugspunkt für zum mindesten wesentliche Teile der Kritik an Epikur und an der Stoa ist. Theophrast leistet, was Epikur und die Stoa nicht zustande bringen. Dabei wird der philosophische Gegensatz zwischen Theophrast und der Stoa deutlich schärfer herausgearbeitet als derjenige zwischen Theophrast und Epikur.

Wir dürfen folgern, daß wir es mit einer Konstruktion des Karneades zu tun haben. Dies bedeutet, daß wir zwei Tatsachen immer im Auge behalten müssen. Fürs erste ist Karneades der Todfeind der Stoa. Sie ist für ihn der Inbegriff eines sturen Dogmatismus, der seine philosophischen Möglichkeiten weit überschätzt. Gegen Epikur ist er spürbar nachsichtiger; er kann ja auch nicht übersehen haben, wieviel Epikur dem Peripatos verdankt. Die Akademie des Karneades wird umgekehrt ihre Affinität zur behutsam forschenden und experimentierenden Aporetik des Peripatos, vor allem Theophrasts, nicht verleugnet haben.

Der Gegenspieler des Karneades ist Antiochos von Askalon, an philosophischer Energie mit Karneades in keiner Weise vergleichbar; aber er hat, wenn man so reden soll, die "Zeichen der Zeit" verstanden. Mit Philon von Larissa hatte sich die Polemik gegen die Stoa gewissermaßen totgelaufen; die Stoa ihrerseits begann sich von Chrysipp zu distanzieren und nach neuen Formeln zu suchen; endlich gab es die Tendenz, die drei "sokratischen" Schulen in einer gemeinsamen Front gegen Epikur zu vereinigen. Wie immer man sich dies zurechtlegen mag, Antiochos ist entschlossen gewesen, nachzuweisen, daß die Lehren der Alten Akademie, des frühen Peripatos und der Stoa letzten Endes miteinander identisch seien. Ohne arge Gewalttätigkeit war dieser Nachweis freilich nicht möglich. Das auffallendste in unserem Kontext ist, daß die Beziehung des Stoikers Zenon zu Krates von Theben vollständig verschwiegen wurde (dies obschon Zenon selber *Apomnēmoneumata Kratētos* als ein Gegenstück zu Xenophons Memorabilien geschrieben hat; ein großer Teil unserer Informationen über Krates dürfte aus diesem Werke stammen); an ihre Stelle setzte man eine Beziehung zum Akademiker Polemon, der damit absonderlicherweise zu einer Schlüsselfigur, zum entscheidenden Vermittler zwischen der Alten Akademie und dem Peripatos einerseits und der Stoa andererseits avancierte. Das kaum zu Begreifende ist, daß sich trotz jener Schlüsselstellung niemand ernstlich für die Philosophie Polemons interessiert zu haben scheint. Wir besitzen nicht mehr als einige dürftige doxographische Notizen, die uns nicht die geringste Vorstellung darüber vermitteln, wie sich die platonische Philosophie über Speusippos und Xenokrates zu Polemon hin entwickelt hat. So können wir denn auch

mit der Notiz, Zenon sei Schüler Polemons gewesen, konkret so gut wie nichts anfangen. Dagegen ist es für uns von größtem Interesse zu verfolgen, welche Mittel Antiochos eingesetzt hat, um die Verwandtschaft von Stoa und Peripatos nachzuweisen, aber auch, um die Distanz zwischen den beiden Lehren und Epikur möglichst groß erscheinen zu lassen.

Was dieses letzte angeht, so genügt für unseren Zweck ein einziges Beispiel. In 1,65–70 wird Epikurs Lehre von der Freundschaft vorgeführt. Der entscheidende Punkt ist, daß der Weise sich zunächst nur um sich selber kümmert und der Freunde nur als Mittel bedarf, um möglichst ungestört zum vollkommenen Leben zu gelangen. Erst nachträglich verwandelt sich die Beziehung des Weisen zum Freunde in eine uneingeschränkte Partnerschaft, in der beide Partner miteinander leben, leiden und sich freuen. Diese These ist von derjenigen der Stoa (3,70 A) nicht wesentlich verschieden; sie könnte auch mit derjenigen des Aristoteles in Verbindung gebracht werden (ich verweise hier nur auf das verräterische *ε̅ paraplēsiōs* *Nik.Eth.*1170b8). Antiochos muß diese Konvergenz von Epikur und Stoa unbequem gewesen sein. So bringt er in 2,78–85 eine Widerlegung Epikurs, die ein erstaunliches Beispiel bössartiger *mala fides* ist. Er unterschiebt hemmungslos Epikur Behauptungen, die mit 1,65–70 überhaupt nichts zu tun haben, und die Epikur als einen plumpen und kurzsichtigen Egoisten ausweisen sollen. Auf einige andere Stellen, die genau so grob polemisieren, mache ich nur kurz aufmerksam: in 2,53/54 wird Epikurs (systematisch wichtige) These, daß den Schurken nicht nur die Angst vor Strafe, sondern die eigene innere Unruhe, also „das schlechte Gewissen“ quält, geradezu zynisch abgefertigt; nicht weniger zynisch ist 2,85, wo gegen Epikurs Satz, man bedürfe des Freundes, mit dem man rückhaltlos alle Dinge, auch die geheimsten, besprechen könne, eingewandt wird, am besten könne man alles mit sich selbst bereden, und im übrigen genüge auch ein durchschnittlicher Freund. Da ist derselbe blindwütige Haß auf Epikur (vgl. 1, 14 und 2,199 über den Stoiker Triarius), der, soweit wir sehen, auch die Auseinandersetzung des Poseidonios mit Epikur beherrscht hat.

Man müßte unter diesem Gesichtspunkt auch einmal die *Divisio Carneadea*, wie wir sie aus 5,16–23 kennen, überprüfen. Denn wenn der Sprecher gemütvoll erklärt, Antiochos pflege sie gerne zu benützen, so besagt dies natürlich, daß er sie in seinem besonderen Interesse vollständig umfunktioniert hat. Man wird sich darüber nicht täuschen dürfen. Die Absicht des Karneades kann nur gewesen sein, die Überlegenheit der peripatetischen *Telos*-Formel über alle andern möglichen Formeln, die stoische eingeschlossen, zu demonstrieren. Demgegenüber suchte Antiochos zu zeigen, daß die Thesen der Stoa und des Peripatos die einzigen vertretbaren sind und zudem miteinander konvergieren.

Genauer gesagt hat Karneades der Stoa zwei Dinge vorgeworfen: einmal, daß sie den Menschen in zwei Teile spaltet, für beide den Begriff des Naturgemäßen in Anspruch nimmt, obschon die beiden Teile untereinander radikal verschieden sind und in gewisser Weise beziehungslos nebeneinander stehen; der zweite Vorwurf ist der, daß die Stoa, soweit ihre Lehre mit derjenigen des Peripatos übereinstimmt, ganz einfach am Peripatos dasselbe Plagiat begangen hat, das Epikur unbedenklich an Demokrit verübt hatte (vgl. 4,13 und 1,21). Antiochos hat die Stoa im ersten Punkte (schematisch gesagt) damit verteidigt, daß für sie die der physischen Selbsterhaltung dienenden Wünschbarkeiten genau denselben Platz einnehmen wie für den Peripatos die zwei unteren Güterklassen; und im zweiten Punkte damit, daß es sich gerade nicht um Plagiat handle, sondern um die allen sokratischen Schulen gemeinsame Lehre.

Doch haben wir nun auf einige Einzelheiten einzutreten und erstens zu fragen, wieviel an Text in den Büchern 5,2 und 4 einigermaßen zuverlässig auf Theophrast zurückgeführt werden kann und wie weit Antiochos bestimmte Thesen aus Theophrasts *Peri eudaimonias* absichtlich ausgeklammert, andere Thesen umgeformt hat, um das Ganze der Stoa näherzurücken, und zweitens, wie weit er umgekehrt im dritten Buch stoische Lehren umakzentuiert, umformuliert oder aus peripatetischem Material stillschweigend ergänzt hat, um ihre Distanz vom theophrastischen Peripatos zu verringern. Denn wir haben alles Recht, von der Annahme auszugehen, daß es Karneades daran lag, die Gegensätze zu betonen, dem Antiochos dagegen, die Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten; und was Ciceros Werk angeht, so hat Antiochos im Prinzip „das letzte Wort gehabt.“

Die systematische Darlegung im fünften Buch beginnt (24–27) mit der Liebe jedes Lebewesens zu sich selbst, die freilich erst allmählich sich ihres Umfangs und Zieles bewußt wird (nicht ganz ohne Interesse wäre hier der Vergleich mit Aristoteles *Nik. Eth.* IX,4 und 8. Interessanterweise begegnet das Wort *philautia* zuerst bei Cicero *Ad Att.* 13,13,1; offensichtlich aus dem griechischen Text, der hier zugrunde liegt). Das besondere Ziel des Menschen ist es, zu der endgültig optimalen Verfassung seiner Natur zu gelangen. Ausführlich begründet wird die Selbstliebe—und die Liebe zum eigenen Leben—in 27–33. Ich notiere hier nur die Nähe von 30 Ende zu *Nik. Eth.* 1175a 18–21 und den etwas verkrampft formulierten Hinweis in 33, es komme auf dasselbe hinaus, ob man das Streben nach Selbsterhaltung bei Menschen, Tieren und Pflanzen auf eine göttliche Kraft oder auf den Zufall zurückführe; da ist also der Atomismus als eine mögliche These zugelassen. Weiterhin besetzt die Natur des Menschen aus Körper und Seele (34–38), und zwar so, daß die Seele zwar den ersten, der Körper den zweiten Rang besetzt, doch in dem Sinne, daß wir am

Körper und an der Seele die Vollkommenheit aller Teile um ihrer selbst willen erstreben; denn alle diese Teile haben die größte Bedeutung für das *eu zēn* (37). Während die Vollkommenheit einiger Tiere ausschließlich körperlicher Natur ist (hier hat Cicero ein Bonmot aus Chrysipp eingelegt 38), besitzen andere Tiere Fähigkeiten, die schon den Tugenden ähnlich sind. Zu vergleichen ist hier teils 2,109/110, teils 5,18, das mindestens andeutet, wie der Peripatos und Theophrast die Entstehung der Tugenden erklärt haben. Grundlegend ist offenbar der Parallelismus der körperlichen und der seelischen Vorzüge, derart, daß der Schönheit die *sōphrosunē*, der Kraft die Tapferkeit und der Gesundheit die Gerechtigkeit entspricht. Bekanntlich tritt schon in Plat. *Gorg.* 463A–465E und 478B–479E und im *Staate* 444A–445B die Gerechtigkeit als Gesundheit der Seele neben die Gesundheit des Körpers (dazu die wichtige Stelle *Theait.* 167C–D, wo in der Theorie des Protagoras die Arbeit des Sophisten, des Arztes und des Landwirts darin parallel laufe, daß sie die Seele, den Körper, die Pflanzen aus einem Zustand der Krankheit in den Zustand der Gesundheit hinüberzuführen bestrebt sind). Daß dem Naturwissenschaftler Theophrast dieser Parallelismus zusagte, wird man gerne annehmen, auch wenn wir einwenden werden, es werde damit ein wesentliches Moment allzu sehr vernachlässigt: die Gesundheit des Körpers wünscht sich evidentermaßen jedermann, während umgekehrt jedermann (um an den vielzitierten Vers Aisch. *Septem* 592 anzuknüpfen) gerecht scheinen, aber ungerecht sein möchte. Es ist allerdings für jede biologisch orientierte Ethik charakteristisch, daß sie das ethische Dilemma des *agathon/kakon* zu bagatellisieren geneigt ist.

Wir werden denn auch nachdrücklich an die Biologie Theophrasts erinnert in 39–40, wo gezeigt wird, wie durch viele Stufen hindurch die Entwicklung des Menschen einmündet in den endgültigen Zustand, in dem die Vollkommenheit des Körpers und die der Seele sich kumuliert zusammenfinden.

Sodann betont 41–43, daß die Natur nur Ansätze gibt, die der Mensch selber zu entwickeln hat. Beschrieben wird das Verhalten des Kindes, an dem schon die ersten Regungen der Wißbegierde, der Geselligkeit und Gerechtigkeit sowie der Tapferkeit wahrzunehmen sind. Zwischen dem Verhalten des Kindes und demjenigen des Erwachsenen besteht also eine lückenlose Kontinuität. 44–45 geht zur Natur des Menschen überhaupt über. Hier werden wir ein erstes Mal stutzig. Gefragt wird nach dem Ort der *hēdonē*. Zwei Möglichkeiten werden erwähnt. Die *hēdonē* gehört entweder überhaupt nicht zu den ursprünglichen naturgemäßen Gütern oder sie ist bloß eines unter den Gütern des Körpers; der Sprecher optiert für die erste Möglichkeit. Da hat Antiochos eingegriffen, der die *hēdonē* genau so rigoros ausgeschlossen haben wird wie die orthodoxe Stoa (vgl.

3,17). Aber auch die Formulierung der zweiten Möglichkeit ist bedenklich, da jedenfalls für Aristoteles die *hēdonē* keineswegs auf die "*commoda corporis*" beschränkt bleibt (wie unser Text zweimal betont), sondern auch einen wesentlichen Aspekt der *Eudaimonia* schlechthin darstellt (*Nik. Eth.* X,3–5); und dies dürfte auch Theophrasts Meinung gewesen sein.

Vom Aufbau der menschlichen Natur ist abermals die Rede 46/47, und noch einmal hören wir, daß die Vollkommenheit des Körpers und seiner Teile genauso Selbstzweck ist wie die der Seele. Die Selbstzwecklichkeit ebenso wie die Lust der *theōria* wird in 48–54 geschildert. Hier begegnen wir mehreren Zutaten Ciceros, auf die ich nicht näher eingehe. Zu vermuten ist, daß Cicero da einiges aus dem Material seines *Hortensius* übernommen hat. So tritt neben die theophrastische Trias der philosophischen Forscher Pythagoras, Platon und Demokrit (ausführlich noch einmal in 5,86–88) eine zweite Trias, die man vielleicht auf Poseidonios zurückführen darf: Archimedes, Aristoxenos und Aristophanes (ich bin geneigt, alles, was Cicero über Archimedes weiß, von Poseidonios herzuleiten, der mehrmals ausführlich über Archimedes gesprochen haben muß). Daß der Hinweis auf die Inseln der Seligen schon an exponierter Stelle im *Hortensius* vorkam, wissen wir.

Neben die *theōria* tritt 55–58 das *energein* im weitesten Sinne. Hier wird der Gedanke, daß der Mensch sich nicht mit dem Zustand der *hēdonē* begnügen könne, sondern handeln will, wohl schon theophrastisch sein; wer diejenigen sind, die ihr Leben lang die Natur erforscht haben, ob schon ihnen die *utilitas aut voluptas* als *telos* galt, wissen wir nicht.

In 59–64 werden noch einmal die Vollkommenheiten des Körpers und der Seele vorgeführt. Beim Körper leistet die Natur das meiste, bei der Seele fast nichts. In 60 Mitte muß der Leser ein zweites Mal stutzig werden: die Vollkommenheit der Seele und des Geistes, so hören wir, überragt die des Körpers so sehr *ut vix cogitari possit quid intersit*. Bisher hatten wir den Eindruck, Körper und Seele seien die zwei nahezu ebenbürtigen Teile des Ganzen des Menschen, jeder selbstzwecklich seine eigene Vollkommenheit anstrebbend. Hier wird plötzlich der Anteil des Körpers radikal minimiert. Daß hier Antiochos wiederum eingegriffen hat, um eine Konvergenz zwischen Peripatos und Stoa herzustellen, kann kaum bezweifelt werden. Wir werden von da an solchen Eingriffen später wieder begegnen.

In 61–64 soll nachgewiesen werden, daß der Mensch die Tugenden der Seele um ihrer selbst willen sucht. Durchaus im Sinne Theophrasts wird einmal mehr auf das Verhalten der Kinder zurückgegriffen. Dann aber folgen zwei sonderbare Beispielreihen, eingelegt von Cicero, und zwar nicht nur, weil römische Dinge erwähnt werden. Die Reihe 62 gehört mit

3,36–38 zusammen, wo ebenfalls die Selbstzwecklichkeit der Tugend bewiesen werden soll.

Auf 3,36–38 müssen wir etwas näher eingehen. Durchgezählt sind es sechs Argumente, die Cicero anführt: 1. Wo die Wahl frei ist, wird jedermann eine Sache, die er begehrt, lieber auf sittliche als auf unsittliche Weise erwerben wollen. 2. Wir treiben Naturforschung und Astronomie, ohne an irgendeinen Nutzen zu denken. 3. Niemand wird Naturwissenschaft überhaupt ablehnen, bloß weil sie ihm keine Lust oder keinen Nutzen verschafft. 4. Jedermann wird beim Studium der Geschichte und der menschlichen Großtaten Lust empfinden. 5. Jeder Gebildete wird durch Lasterhaftigkeit schockiert sein, auch wenn sie ihn persönlich nicht berührt. 6. Wenn wir die Schlechtigkeit nicht als solche verabscheuen, werden wir zu jedem Verbrechen bereit sein, sobald die Kontrolle und die Strafe durch die Gesellschaft ausfällt. Von diesen sechs Argumenten haben nur 1,5 und 6 einen unmittelbaren Bezug auf das Beweisziel. Dagegen betreffen 2,3,4 die Selbstzwecklichkeit der reinen *theōria* und nicht die der Tugend. Daß die orthodoxe Stoa an Naturwissenschaft und Geschichte kaum interessiert war, braucht hier nicht dargelegt zu werden. Diese drei Argumente gehören in Wirklichkeit in den Kontext von 5,48–54. Man darf sich vorstellen, daß hier Antiochos am Werke war, um die Stoa etwas näher an die peripatetische *theōria* heranzurücken.

Nicht weniger sonderbar sind allerdings die sechs römischen Beispiele in 5,64. Wenn Selbstzwecklichkeit der Tugend bedeutet, daß man Tugend übt ohne ein persönliches Interesse und vor allem gegen das persönliche Interesse, so entspricht streng genommen nur ein einziges Beispiel dieser Formel: Fabricius, der gegen das politisch-militärische Interesse Roms König Pyrrhos vor dem Giftmischer warnte. In allen anderen Beispielen steht der Ruhm einer ehrenvollen Tat, auch der Ruhm eines Verhaltens, das den Tod der Schande vorzieht, im Mittelpunkt. Mit der reinen Selbstzwecklichkeit des tugendgemäßen Handelns hat dies kaum etwas zu tun. Gehört diese Reihe etwa in den Umkreis von *De gloria*?

Der letzte Abschnitt des Vortrages (65–70) hat es mit der Gemeinschaft der Menschen zu tun. Nach den vielfachen Versicherungen, nur der Peripatos sei in der Lage, dem Politiker, Feldherrn und Fürsten brauchbare Ratschläge zu erteilen, könnten wir erwarten, daß nun von der Staatsphilosophie des Peripatos gesprochen würde; daß sich Aristoteles und Theophrast ausgiebig gerade mit ihr befaßt haben, war in 5,11 ausdrücklich hervorgehoben worden. Doch davon ist nun kaum die Rede. Zu einem Teil mag man dies damit erklären, daß Cicero diesen Gegenstand vor allem in *De rep.* 1 und 3 schon ausführlich behandelt hatte; zu einem anderen Teil aber mag man vermuten, daß mit Absicht all das ausge-

klammert wurde, was über den stoischen Problembereich zu weit hinausführte. Der ganze Abschnitt wirkt merkwürdig uneinheitlich, teilweise dürftig und erinnert an den entsprechenden Abschnitt in 3,62–71, in dem noch mehr als in unserem Text Notizen der verschiedensten Provenienz aufgehäuft sind.

Zunächst unser Stück. Es beginnt mit dem Hinweis auf die menschliche *koinōnia*, deren Basis das *koinēi sumpheron* ist (bei Aristoteles *Pol.* 1276a13 und später). Anders gesehen ist der Ursprung das Zusammensein von Mann, Frau und Kindern, auf das schon 4,17 nachdrücklich Bezug genommen hatte; das entspricht Aristoteles *Pol.* I,1/2. Von dieser ersten Gemeinschaft aus gelangen wir aber nicht etwa zur Polis, sondern sofort im Fluge zur Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes. Es folgt eine Beschreibung der Gerechtigkeit, teilweise mit *Nik. Eth.* V,3/4 zusammenhängend. Unterschieden wird eine allgemeine und eine besondere Gerechtigkeit, beide gebunden an den Satz, daß der Mensch *phusei politikos* ist (*Pol.* 1253a2/3). Das Nachfolgende (66B–67A) ist eine Einlage, die mit dem Problem der Gerechtigkeit und der *koinōnia* nichts zu tun hat; da ist die Rede von der *sumpatheia* der Tugenden, die alle miteinander zusammenhängen und gleichzeitig voneinander unterscheidbar sind. Von *quando igitur* . . . an wird über die Einlage hinweg auf die Frage nach der Gerechtigkeit zurückgegriffen. Das *foras spectans* erinnert zunächst an *De rep.* 3,10 (aus Lac. *Div. inst. epit.* 50,5–8) und darüber hinweg an Aristoteles *Nik. Eth.* 1129b31ff. Wieder hören wir von der Gemeinschaft aller Menschen. Sie zu verwirklichen gilt nun als Selbstzweck, was zu dem etwa unerwarteten Ergebnis führt, daß es zwei Selbstzwecklichkeiten gibt: die erste umfaßt Körper und Seele, die zweite die äußeren Güter. Da ist also zum ersten Mal von allen drei Klassen der *agatha* die Rede und zwar so, daß nicht etwa die erste Klasse den beiden anderen gegenübersteht, sondern vielmehr die beiden ersten Klassen der dritten. Dies muß Doktrin Theophrasts sein. Während weiterhin die zwei ersten Klassen zusammen das *summum bonum* konstituieren, ist die dritte Klasse nur insofern an das *summum bonum* gebunden, als sie das Betätigungsfeld der Gerechtigkeit und der mit dieser verknüpften Tugenden bildet; so scheint es jedenfalls Cicero zu meinen. Der *sapiens* als der vollkommene Mensch wurde schon in 66 erwähnt und taucht hier wieder auf (69). Daß nur er klar sieht, was die andern bloß im Umriß und durch den Nebel hindurch wahrnehmen, entspricht 41–43. Wir werden uns auch an den weit verbreiteten Satz erinnern, daß der Weise das spontan tut, was die anderen unter dem Druck des Gesetzes tun müssen (etwa Xenokrates *Frg.* 254–258 Isn.-Par.).

Hier freilich ist die Kraft, die die andern antreibt, nicht das Gesetz, sondern die Aussicht auf Ruhm. Er ist das Schattenbild des *kalon*. Der

griechische Text hat hier dasselbe Platonzitat gebracht (*Phaidr.* 250D), das Cicero in 2,52 ausdrücklich angeführt hatte. Jede Begierde nach Lust oder Besitz verblaßt gegenüber einer ruhmvollen Tat. Zwei besonders großartige römische Beispiele werden genannt, das zweite mit einer nicht ohne weiteres verständlichen Anspielung. Daß Cicero in diesem letzten Abschnitt auf sein Werk *De gloria* zurückgegriffen hat, ist nicht unwahrscheinlich. Es bleibt der eigentümliche Eindruck, daß von den besonderen Problemen der peripatetischen Staatsphilosophie mit keinem Worte gesprochen wird.

Wir wenden uns kurz zu 3,62–71. Gleich der Einsatz wirkt vertraut. Die Natur hat die Menschen daraufhin eingerichtet, daß sie Kinder zeugen, und so ist es auch im Sinne der Natur, daß bei Mensch und Tier die Eltern ihre Kinder lieben und für sie sorgen. Von da springt der Gedanke sofort über zur Gemeinschaft aller Menschen und zu dem Satz, daß jeder Mensch jedem Menschen nahesteht, einfach weil er ein Mensch ist; dazu der bekannte Vers Ter. *Heaut.* 77 und die Apophthegmata des Aristoteles (*Diog. Laert.* 5,17 und 21).

Sehr stoisch wirkt dies nicht. Noch weniger gilt dies vom nächsten Abschnitt, der am Menschen autonome und werkzeughafte Körperglieder unterscheidet und abenteuerlicherweise jene mit den großen Raubtieren vergleicht, die Einzelgänger sind, diese aber teils mit Tieren, die in Symbiose leben, teils mit staatenbildenden Tieren. Da wird also versucht, mit Hilfe peripatetischer Zoologie die Konstitution menschlicher Gemeinschaften biologisch zu begründen. Eine vollständig andere Perspektive deutet der Anfang von 64 an: der Kosmos als gemeinsamer Staat der Götter und Menschen, ein Satz, der mühelos aus dem homerischen Weltbild abgeleitet werden konnte.

Wieder anders ist der nächste Abschnitt, der vom *koinēi sumpheron* spricht; wer dieses preisgibt, ist wie ein Vaterlandsverräter; wer sich ihm opfert, verdient alles Lob. Dabei sei nicht ganz übersehen, daß der aristotelische (und schon ältere) Begriff des *koinēi sumpheron* Epikur *K.D.* 31 nähersteht als den stoischen Prinzipien.

Peripatetisch wirken auch die nächsten Abschnitte. Der griechische Vers, auf den Cicero anspielt, findet sich, wie längst gesehen, in dem Abriß der peripatetischen Ethik bei Stob. II, 120,1–8 und 121,12 Wachsm., und zu dem experimentierenden Gedanken, man würde auch die höchste Lust verschmähen, wenn man sie nicht mit Freunden teilen dürfte, vgl. Aristoteles *Nik.Eth.* 1155a5–7 und 1169b16–19. Genuin stoisch dürfte erst wieder 65B–66A sein (*impellimur* ... *docendum*). Das charakteristische *prodesse* (z.T. sicherlich deriviert von Xenophons *Mem.*) konzentriert sich auf das Belehren, und wir erinnern uns, daß Zenon gegen Aristoteles *Nik.Eth.* 1095b6–13 die Verse Hesoids *Erga* 293–297 korrigiert hat (*SVF*

1,235): der Beste ist nicht derjenige, der selber alles entdeckt, sondern der sich belehren läßt, weil nämlich das Gehör ein geistigeres Organ ist als das Auge. Es folgt ein kurzer Abschnitt, der mit 62 zusammenhängt, aber in seltsamer Weise die Tapferkeit der Tiere, die ihre Jungen gegen Feinde verteidigen, vergleicht mit den Taten eines Herakles und Dionysos, die das Menschengeschlecht von Ungeheuern, die es bedrohten, befreit haben. Etwas anspruchsvoller, aber wieder anders ist die nachfolgende Überlegung: Wenn wir von der Gottheit erwarten, daß sie für die Menschen sorgt, so ist es umso mehr schicklich, daß die Menschen gegenseitig füreinander sorgen.

Bedenklich elliptisch ist das Nächste formuliert. Der vollständige Satz müßte lauten: Wir gebrauchen unsere Körperteile nicht, weil wir eingesehen haben, daß sie uns nützen, sondern zuerst gebrauchen wir sie und dann erst wird uns ihre Nützlichkeit klar; genau so ist es mit der politischen Gemeinschaft: Die Menschen schließen sich nicht zusammen, weil sich dies als nützlich erwiesen hat, sondern sie sind immer schon *phusei* vergesellschaftet und sehen erst nachträglich den Nutzen dieser Vergesellschaftung ein. Der Gedanke hat unverkennbar eine gewisse Verwandtschaft mit Aristoteles *Nik. Eth.* 1103a26–31, ist aber der Sache nach gegen die epikureische (und zweifellos schon ältere) These gerichtet, die politische Gemeinschaft habe nicht von Anfang an bestanden, sondern habe sich erst allmählich unter dem Druck der Not gebildet (vgl. *De rep.* 1,39).

Das nächste Stück springt abermals zu einem anderen Gegenstand über: Der Mensch hat eine Rechtsbeziehung zum Menschen, nicht aber zum Tiere, was auf eine Ablehnung pythagoreischer (und platonisierender) Spekulationen hinausläuft. Eher banal ist freilich das Zitat aus Chrysippos. Es vereinfacht einen Gedanken, der in seiner ursprünglichen Form zweifellos gelautet hat: Die Pflanzen sind um der Tiere, die Tiere um des Menschen und der Mensch um der Götter willen da. Aristoteles *Pol.* 1256b15–22 hat die Kette Pflanze-Tier-Mensch, Chrysipp selber formuliert in Ciceros *Nat. deor.* 2,37 wieder anders: Pflanze-Tier-Mensch und dieser ist bestimmt *ad mundum contemplandum (theōria) et imitandum (Praxis)*. Aristoteles läßt die letzte Stufe weg, Chrysipp formt sie bald so, bald anders um. Daß ursprünglich der Mensch für die Götter da war, darf man aus Platon *Phaid.* 62B8–C9 und aus dem *Polit.* 271E5–7 folgern: Gott verfügt über den Menschen wie der Mensch über das Tier.

An 67B ist wiederum bezeichnend, wie der Stoiker alle Etappen zwischen dem Individuum und dem Menschengeschlecht einfach übergeht. In der Sache handelt es sich um die Beziehung zwischen *nomimon* und *dikaion* (vgl. Aristoteles *Nik. Eth.* V,1). Es folgt die heikle Frage, wie das Postulat, daß allen alles gemeinsam sein soll, mit der empirischen Realität des Privateigentums versöhnt werden kann. In der Philosophie ist das Pro-

blem mindestens seit Platons *Politeia* akut. Der Vergleich mit dem Theaterplatz (der in *De off.* I, 21 fehlt) dürfte stoisch sein (dazu auch Aristoteles *Pol.* 1262b37–1263b14).

Daß der Mensch dazu berufen ist, die anderen Menschen zu schützen, hatte schon das Beispiel des Herakles und Dionysos klar gemacht. Damit hat indessen die nun angehängte Doxographie nicht das geringste zu tun. Da hat wohl Cicero selber ein Stück aus einem Handbuch beige-steuert. Der Weise wird der Natur gemäß *politeuesthai*, eine Familie gründen (schon 62 und 66), zögernd wird endlich auf der einen Seite der platonische Eros, auf der anderen die kynische Lebensform zugestanden; daß faktisch zwischen Zenon und dem Kyniker Krates eine denkbar enge Beziehung bestand, wird ignoriert.

Wir kehren zurück zur Bindung der Menschen aneinander und erhalten nun in 69 ein schönes und bezeichnendes Stück genuin stoischer Systematik: 1. Auf der Ebene des Weisen sind alle allen in gleicher Weise nützlich, 2. Auf der Ebene des Weisen und des Unweisen sind alle allen förderlich, aber nicht in gleicher Weise, 3. Die vollkommenen Taten des Weisen endlich sind einander völlig gleich, aber nicht gemeinsam. Wir haben also (1.) A plus B, (2.) nur A, nicht B, (3.) nur B, nicht A. Die Freundschaft gehört nach dem Schema in die erste Gruppe. Allerdings ist sich der Verfasser selber bewußt, daß damit die anschließende Feststellung nicht übereinstimmt. Da vernehmen wir, daß die Stoa genauso wie Epikur (1,66–69) die zwei Auffassungen gekannt hat: nach der einen liebt der Weise die Sache des Freundes genauso wie die seinige, nach der anderen liebt er seine Sache mehr als die des Freundes.

Es ist selbstverständlich, daß dem Antiochos diese Konvergenz äußerst peinlich war. So geht er denn auch rasch darüber hinweg und hält sich an den Begriff der Gerechtigkeit, die, wie wir schon wissen (67), fordert, daß *suum cuique* respektiert werde. Der Ablenkung dient auch das nächste, daß weder Gerechtigkeit noch Freundschaft des Nutzens wegen gepflegt werden dürfen. Daß Epikur die Freundschaft ganz auf der Nützlichkeit aufbaue, hatte 2,78/79 insinuiert; bekanntlich hat aber schon Aristoteles *Nik. Eth.* 1155b17ff. die drei Typen der Freundschaft unterschieden, je nachdem das *agathon*, das *hēdu* oder das *chrēsimon* das Motiv ist.

Nochmals springt in 71 der Bericht zu etwas anderem über. Der *nomos* ist *phusei* (was streng genommen weder aristotelisch noch kynisch ist). Bemerkenswert ist sodann der Satz, daß der Weise weder *adikei* noch *blaptei*. Damit sind zwei Begriffe nebeneinander gestellt, von denen der eine (grob gesagt) in der platonischen, der andere in der epikureischen Tradition zuhause ist (dazu Epikur *K.D.* 31,32,33,35 und *De fin.* 1,50). Ciceros Vorlage hat sich zweifellos darüber geäußert, wie die zwei Begriffe zu unterscheiden seien. Auf ein kümmerliches Stichwort reduziert ist

auch das nächste Problem: die Relation von Freundschaft (wenn neben dem *philos* der *euergetēs* genannt wird, so verrät dies, daß konkrete Beispiele im Hintergrund stehen, die Cicero gestrichen hat) und Gerechtigkeit; die Gerechtigkeit steht höher als die Freundschaft.

Nur eben gestreift wird sodann ein sehr altes Problem, die Relation zwischen Gerechtigkeit und Nutzen. Daß es zweckmäßig ist, gerecht zu scheinen, aber ungerecht zu sein, ist die These, deren Widerlegung einen erheblichen Teil des platonischen *Gorgias* und der *Politeia* beansprucht. Hier hat der Verfasser vor allem einen berühmten Satz des Kleanthes im Auge SVF 1,558; daß Kleanthes meinte, damit Epikur treffen zu können, ist anzunehmen.

Absurd ist dagegen der letzte Satz des ganzen Kapitels (71 Ende): so diskussionswürdig die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Nutzen ist, so evident ist es, daß das *dikaion* auch *kalon* und das *kalon* auch *dikaion* ist. Dies wagt nicht einmal Polos in Platons *Gorgias* 474C (vgl. 482D) zu bestreiten. Möglicherweise hat Cicero auch da so massiv gekürzt, daß uns die Pointe dieser an sich banalen Feststellung entgeht.

Ich habe die beiden Texte 5,65–70 und 3,62–71 so ausführlich analysiert, einmal weil sie sich kompositorisch auffallend von ihrer Umgebung abheben. Cicero hat zwar überall gekürzt, aber in der Regel doch so, daß der organische Zusammenhang innerhalb der einzelnen Komplexe erhalten blieb. Hier dagegen hat der Leser den Eindruck, er habe es mit bloßen Notizensammlungen zu tun, in denen ein Stichwort an das andere gereiht wird. Dies hat aber nun zweitens sachlich seinen guten Grund. Aristoteles und Theophrast haben immer ihr Interesse an der Gesamtheit der politischen Phänomene und Probleme nachdrücklich dokumentiert. Ich verweise noch einmal auf 5,11 und 4,61 und schließe die Vermutung an, daß die im ersten Buch von *De rep.* entwickelte Theorie der Staatsverfassungen im wesentlichen diejenige Theophrasts ist (dieselbe Möglichkeit wäre bei dem sechsten Buch des Polybios zu prüfen). Dazu tritt bei Aristoteles und noch mehr bei Theophrast eine immer stärkere Orientierung an der Biologie der Tiere und Pflanzen. Bei Aristoteles ist das eindrucksvollste Dokument dieser Orientierung *De anima* II,1–4 (daß sich aus Stellen wie 413b22–24 und 414b1–6 ein ansehnlicher Teil der epikureischen Ethik deduzieren läßt, sei nur am Rande bemerkt; die Forschung hat auf diese Zusammenhänge bisher zu wenig geachtet). Die Stoa dagegen versteht sich als Erbin einer Sokratik, die von Ontologie und Logik hier, von Theologie dort beherrscht wird. Man versteht die stoische Ethik erst, wenn man beachtet, wie wichtig ihr die Gleichung des *agathon* mit dem parmenideischen *on* gewesen ist.

Karneades hat die ahistorische Absolutheit der stoischen Lehre bekämpft im Namen einer historischen Relativität, die der Peripatos nicht

preisgeben wollte. Antiochos hat zu vermitteln versucht und war nicht gerade zimperlich in seinem Bestreben, die stoischen und peripatetischen Texte so zurechtzubiegen, daß sie schließlich miteinander zu harmonisieren schienen.

So wird denn in 5,65–70 die Staatsphilosophie völlig ausgeklammert. Gleich in 65 gelangen wir ohne alle Zwischenglieder von der Familie zum Menschengeschlecht. Dann ist von der Sonderstellung der Gerechtigkeit im System der Kardinaltugenden die Rede, dann von den Freunden, die im System der drei Güterklassen die dritte Klasse repräsentieren. Geschlossen wird mit einem Hinweis auf den Rang der *gloria*. Dies alles ist bis auf einen bestimmten Punkt mit der stoischen Lehre vereinbar. In 3,62–71 fällt auf, wie stark die biologischen Kategorien zur Geltung kommen; auch die Frage nach dem *koinēi sumpheron* wirkt eher peripatetisch als genuin stoisch; dasselbe gilt auch vom *suum cuique* 3,67 (vgl. 5,65 und 67) und von der Fürsorge für die Nachkommen. Cicero hat da immer wieder vereinfacht, wohl auch umgestellt. Doch im ganzen ahnen wir eine Manipulation des Antiochos, der die beiden Doktrinen einander so nahe als möglich rücken wollte.

In einem Punkte hat er freilich nicht eingegriffen. In 5,67/68 ist von den drei peripatetischen Güterklassen die Rede. Dabei bilden die Güter der Seele und des Körpers ein Ganzes, das um seiner selbst willen als Telos anzustreben ist. Der unvoreingenommene Leser muß folgern, daß hier wie schon in 5,34–38, 39/40 u.a. Körper und Seele zwei mehr oder minder ebenbürtige Teile des ganzen Menschen darstellen. Nur in 5,60 kommt flüchtig eine andere Auffassung zu Worte. Es ist diese Auffassung, die den Epilog des Vortrags beherrscht 5,71–72. Da ist nun schlechterdings nicht zu bestreiten, daß nicht mehr von Körper und Seele als von zwei Bereichen, deren jeder selbstzwecklich entfaltet werden soll, die Rede ist, sondern von einer Tugend, die unendlich hoch über den Gütern des Körpers steht. Diese gehören zwar zur *via beatissima*, sind aber in sich derart geringfügig, daß sie "wie die Sterne in den Strahlen der Sonne" überhaupt nicht wahrnehmbar sind. Mit 5,35 oder 46/47 ist dies nur mit äußerster Gewaltsamkeit in Übereinstimmung zu bringen. Natürlich kann auch Antiochos nicht uneingeschränkt die stoische These vertreten; es wird ihm ohnehin öfters vorgeworfen worden sein, er sei bloß ein verkleideter Stoiker. So gesteht er zwar 5,72 den körperlichen *agatha* "etwas" zu, doch so wenig *ut nulla esse videantur*. Weiter konnten seine Konzessionen an die Stoa kaum gehen.

Dann allerdings scheint Karneades nochmals zu Worte zu kommen. Wir haben es zwar nicht nochmals mit der *Divisio Carneadea* zu tun, aber immerhin mit dem Nachweis, daß nur Aristoteles und Theophrast jene umfassende Doktrin vertreten hätten, von der jeder der Späteren sich ein

Stück angeeignet habe. Eine Sonderstellung nimmt Epikur ein. Daß die Peripatetiker auch der *hēdonē* einen so bedeutenden Raum zugebilligt hätten (vgl. 5,45), daß Epikur dies hätte übernehmen können, will der Verfasser denn doch nicht gelten lassen. So hält er sich an die These, bei Epikur werde zwar die *hēdonē* als erstes erstrebt, doch die Gewohnheit schaffe sozusagen eine "zweite Natur" (vgl. Demokrit VS 68 B 33 und z.T. Aristoteles *Nik. Eth.* 1152a29–32) und da tue man vieles auch ohne nach der *hēdonē* zu streben; da wird irgendein Zusammenhang mit 1,69 und 4,29 bestehen. Die Pointe der ganzen Liste ist der Schluß: Die Stoa hat nicht einzelnes übernommen, sondern sich in einem skrupellosen Plagiat die ganze Lehre angeeignet, bloß die Terminologie verändert. Da interpretiert Karneades das als Plagiat, was später Antiochos als gemeinsames sokratisches Erbe dargestellt hat.

Der Schluß biegt etwas unerwartet in jene Charakterisierung der Lehre des Peripatos ein, von der schon am Anfang die Rede war: Diese Lehre allein ist so umfassend und gleichzeitig so realistisch, daß sie Künstler, Gelehrte, Politiker und Könige zu lenken vermag (vgl. 4,7; 4,61).

Wir werden nicht ausschließen, daß schon Theophrasts *Peri eudaimonias* eine derartige Selbstempfehlung des Peripatos enthielt. Allerdings kam in dem Buche noch etwas anderes vor, das bisher noch mit keinem Worte zur Sprache gekommen war und auf das nun Cicero 5,77 plötzlich aufmerksam macht. Es ist derjenige Punkt, in dem der Gegensatz zwischen Theophrast und der Stoa nahezu unüberwindbar war. In einem gewissen Sinne ist er umrißhaft vorbereitet durch das, was schon oben über die Stellung der verschiedenen Schulen zum Phänomen des Schmerzes gesagt worden war. Für Epikur ist der Schmerz das größte Übel, für die Stoa ist er überhaupt kein Übel, für den Peripatos endlich ist er zwar nicht das größte Übel, aber doch ein furchtbarer Gegner, gegen den der Mensch alle seine Kräfte mobilisieren muß. Von daher erstaunt es uns nicht zu sehr, wenn wir nun hören, daß in dem Buche auch von Schmerzen und Folterungen aller Art die Rede war; solche Schmerzen seien fähig, dem Menschen die *Eudaimonia* zu rauben. Wir können nicht fordern, wie es der Absolutismus der Stoa tut (und wohl schon einzelne Sokratiker getan haben), daß die einmal errungene *Eudaimonia* unverlierbar (*anaphairetos*) sei. Sie ist bloß, nach Aristoteles *Nik. Eth.* 1095b25/26, schwer verlierbar (*dusaphairetos*), und was dies besagt, lehrt 1101a6–13: In großem Unglück kann man die *Eudaimonia* verlieren (Aristoteles erinnert zweimal an das Schicksal des Priamos: 1100a8 und 1101a8) und dann kann man sie auch nur mühsam wiedergewinnen. Theophrast dürfte sich ähnlich geäußert haben wie die *Nik. Eth.* (wie es zu dem absurden Einfall kam, zwischen Theophrasts *Peri eudaimonias* und

der *Nikomachischen Ethik* einen Gegensatz zu konstruieren—5,12—, können wir hier nicht erörtern).

Das Problem ist nun gestellt: Ist die *Eudaimonia* überhaupt möglich, wenn man die körperlichen und gesellschaftlichen Vorzüge als *agatha* bezeichnet, obwohl sie jedem Zufall ausgeliefert sind? Oder hat sie nur dann Bestand, wenn es nicht mehr als das eine seelische *agathon* gibt, die Tugend, über die der Mensch souverän zu verfügen vermag?

Aus der nachfolgenden Diskussion hebe ich zunächst nur den entscheidenden Punkt heraus. Zwei Lösungen des Problems werden angeboten. Die eine ist die Lösung des Antiochos. Er unterscheidet, die *vita beata* und die *vita beatissima*. Die erste beruht auf der Tugend allein, die zweite auf der optimalen Verwirklichung aller drei Güterklassen. Der Sache nach steht die schon genannte Stelle des Aristoteles *Nik. Eth.* 1101a6–13 nahe; diese unterscheidet deutlich, wenn auch nicht konsequent, zwischen dem *eudaimōn* und dem *makarios*. Antiochos hat die Formel *eudaimōn—eudaimonestatos* gewagt und sich dabei der Frage ausgesetzt, ob die *Eudaimonia* ihrem Wesen nach überhaupt als steigerungsfähig begriffen werden könne. Der Begriff der *Eudaimonia* selber gerät damit in ein Zwielicht, und wenn in 90 noch einmal versichert wird, daß die zwei unteren Güterklassen derart nichtig seien, daß sie wie die Sterne im Lichte der Sonne verschwinden, so ist damit die Schwierigkeit nicht behoben.

Die Lösung Theophrasts kann nur diejenige gewesen sein, daß er im Sinne des Aristoteles *Nik. Eth.* I,11 letzten Endes drei Dinge unterschied: Eine wahrhaft vollkommene *Eudaimonia* ist dem Menschen überhaupt unerreichbar (also der Gottheit vorbehalten); weiter als bis zu dem, was dem Menschen möglich ist, können wir nicht gelangen (vgl. 1101a19–21). Großes Unglück kann auch diese *Eudaimonia* zerstören, doch mit dem kleineren Ungemach ist die *Eudaimonia* vereinbar. Denn das Größte und Wichtigste wird sich der Mensch fast immer verschaffen können. Hier haben die zwei Beispiele ihren Platz, die in 90 angeführt (und in *Tusc. disp.* 5,86 wiederholt) werden: Ein Geschäft ist erfolgreich, auch wenn es kleine Verluste hinnehmen muß, ein Acker fruchtbar, auch wenn sich zwischen den Kornähren einiges Unkraut findet. Da fordert also die erfahrbare Wirklichkeit, daß man auf das ontologisch absolute Entweder-Oder verzichte und sich auf ein quantifizierendes Mehr oder Weniger einlasse.

Eine besondere Erwähnung verdient nur noch 86–88. Der Redner kommt ausdrücklich noch einmal auf Theophrasts *Peri eudaimonias* zurück, und daß er aus dem Anfang der Schrift zitiert, ist kaum zu bezweifeln: Darüber, daß alle Menschen nach der *Eudaimonia* streben, besteht ein universaler und evidenter Konsensus. Von diesem Konsensus muß

also ausgegangen werden, und die Leistung der Philosophie ist keine andere als eben die, zur *Eudaimonia* hinzuführen. Über diese Sätze ließe sich sehr viel sagen, vielleicht sogar dies, daß unseres Wissens Theophrast der erste ist, der derart entschieden die Aufgabe der Philosophie schlechthin auf die Frage nach der *Eudaimonia* konzentriert hat. Denn wir dürfen uns über eines nicht täuschen: Bei Platon wie bei Aristoteles steht die *Eudaimonia* keineswegs im Mittelpunkt aller Überlegungen, sondern gewinnt erst allmählich an Boden. Ich begnüge mich mit dem Hinweis, daß in Platons *Phaidon* die *Eudaimonia* nur an drei Stellen ihr volles Gewicht hat (58E, 81A, 115D), was man von den wenigen übrigen Stellen (111A und C sowie das höchst sonderbare 82AB) nicht sagen kann. Der Phil. will zwar in 11D feststellen, welches für alle Menschen der *eudaimōn bios* sei, doch nachher wird auf diese Perspektive mit keinem Worte mehr eingegangen (22B und 47B sind anders zu beurteilen). Bei Aristoteles ließe sich zwar aus *Nik. Eth.* I, 2–12 und X, 6–9 eine geschlossene Untersuchung *peri eudaimonias* rekonstruieren, doch die vielfältigen und anspruchsvollen Überlegungen der "Metaphysik" wollen den Menschen keineswegs zur *Eudaimonia*, sondern zum Wissen und zur Wahrheit hinführen. Auch in unserem Text ist die Behauptung befremdlich, daß Platon, Pythagoras und Demokrit ihre weiten Reisen unternommen hätten, um die *Eudaimonia* zu suchen. In 5,50 war lediglich von der *discendi cupiditas* die Rede gewesen.

Unsere Stelle freilich ist historisch aus mehreren Gründen bemerkenswert. Nicht nur werden Platons Reisen in den Westen ausschließlich auf die Absicht zurückgeführt, die Pythagoreer kennenzulernen; wir konstatieren auch, daß unsere Stelle die einzige in der antiken Literatur ist, die den Pythagoreer Arion aus Lokroi kennt, und daß zwischen der Lehre des Sokrates und derjenigen der Pythagoreer ein scharfer Gegensatz behauptet wird (vgl. dazu *Acad.* I, 15–18): Bei den Pythagoreern habe Platon genau das gesucht, was Sokrates verworfen hatte. Das ist eine sehr merkwürdige und wichtige These, die wohl über Theophrast auf Aristoxenos zurückgeht. Unser Text scheint ja auch anzudeuten, daß Platon sich bei seinen Reisen an das Vorbild des Pythagoras selbst gehalten habe. Was sodann Demokrit angeht, so bestätigt Ael. *Var. hist.* 4, 20 ausdrücklich, daß Theophrast von den Reisen Demokrits gesprochen habe. Schon Diels-Kranz *VS* 68 A 16 (sonderbarerweise unter dem Stichwort "Roman") vermuten, das Zitat stamme aus Theophrasts *Peri eudaimonias*. Es kommt aber noch zweierlei dazu. Zunächst wird man ungern unsere Stelle abtrennen von 2,102 und *Tusc. disp.* 5, 114, wo von Demokrit gesagt wird, er sei mit seinem Geiste durch alle die unzähligen Welten und durch den unbegrenzten Raum gewandert. Das ist das Vorbild von Lucr. 1, 70–77, wo Epikurs Leistung ähnlich geschildert wird. Das Problem ist nun die-

ses: Sicherlich haben wir es mit einer Äußerung Theophrasts im Zusammenhang mit den Weltreisen Demokrits zu tun. Doch Lukrez wird schwerlich Theophrasts *Peri eudaimonias* zur Hand genommen haben, um das, was dort von Demokrit gesagt wurde, auf Epikur zu übertragen. Ist also noch mit einem anderen Autor aus der Gruppe der Atomisten oder gar mit Demokrit selber zu rechnen?

Noch viel eigentümlicher ist allerdings das Nächste: Demokrit soll sich selber geblendet haben, was ausführlicher in *Tusc. disp.* 5,114 geschildert und begründet wird: Demokrit wollte nicht, daß das Auge der Seele durch die körperlichen Augen verwirrt würde. Die Geschichte wird auch von Gellius *N.A.* 10,17 erzählt, mit Versen aus einem Mimus des Laberius als Beigabe. Nun wissen wir natürlich, daß für Demokrit das wahrhaft Seiende, die Atome (und das Leere) den Sinneswahrnehmungen unzugänglich sind und nur durch das Denken erreicht werden können. Es gibt auch die mit Recht berühmte Stelle bei Platon *Rep.* 533D, die vom *omma psuchēs* spricht (vgl. 427DE). Dennoch bleibt es im höchsten Grade überraschend, daß Demokrit sozusagen das wörtlich verstanden haben soll, was uns bei Platon nur als Metapher begegnet: Er vernichtet das körperliche Auge, damit das Auge der Seele umso scharfsichtiger werde. Wer diese Geschichte, die Demokrit als den reinsten *theōrētikos* zeigt, erfunden hat und wie ihr Verhältnis zum platonischen *omma psuchēs* ist, wissen wir nicht. Sie muß vor der Zeit Epikurs entstanden sein, ist also, wie unser Text nahelegt, schon bei Theophrast zu lesen gewesen. Der Zweifel an ihrer Wahrheit (vgl. Plut. *De curios.* 521D) ist mehr als verständlich. Demokrit kann unmöglich sowohl sich selbst geblendet wie auch Weltreisen unternommen haben. Dagegen hat Lucr. 3,1033–1041, wo vom Selbstmord Demokrits die Rede ist, mit der Geschichte nichts zu tun; dies hängt vielmehr mit Diog. Laert. 9,33 zusammen und über diesen Text hinweg mit der Erzählung vom Tode des Aristoteles, wie sie uns (in arg verstümmelter Gestalt) im mittelalterlichen Liber *De pomo* vorliegt.

In das Porträt des *theōrētikos* gehört es auch, daß Demokrit sein väterliches Erbe vernachlässigt haben soll. Wesentlich wichtiger ist der nächste Satz, der von der naturphilosophischen Forschung die Brücke zur Ethik schlägt. Aus Demokrits Schrift *Peri euthumiēs* (später wohl unter Epikurs Einfluß *Peri telous* betitelt) haben wir bekanntlich eine ganze Reihe von Fragmenten *VS* 68 B 3,4, 174,189,191,286. Neben der *euthumiē* hat Demokrit auch von der *athambiē* gesprochen, von Cicero korrekt mit *animus terrore liber* umschrieben. Gemeint ist offenbar vor allem die Angst vor rätselhaften Himmelserscheinungen u. dgl. Dies eröffnet indessen geradezu beunruhigend weite Perspektiven. Man wird zunächst *athambiē* nicht von *thaumazein* abtrennen wollen, und damit gelangen wir zu den

allbekannten Stellen Platons *Theait.* 155D, Aristoteles *Metaph.* 982b12–21, sowie (nicht zu vergessen) Plut. *Mor.* 44B, wo (nach Pythagoras) die Aufgabe der Philosophie darin gesehen wird, die Menschen dazu zu bringen, daß sie nichts mehr *thaumazousin* (dazu schließlich Hor. *Ep.* 1,6,1–5). Die Philosophie auf das *thaumazein* und die Überwindung des *thaumazein* zurückzuführen, ist schwerlich der eigene Gedanke Platons und des Aristoteles gewesen. Sollte Demokrit der erste gewesen sein, der ihn formuliert hat, und hat etwa auch Theophrast Demokrits *athambiē* in diesem Sinne erläutert?

Bei Theophrast freilich muß sich die Angst vor Göttern und Himmelserscheinungen verwandelt haben in die Bewunderung der Schönheit des Kosmos. Wenn diese Vermutung zulässig ist, dürfen wir wohl das Zitat *Tusc. disp.* 1,45 hier anschließen: Die Schönheit des Kosmos hat die *patritam et avitam philosophiam* als Begierde nach Wissen entstehen lassen. Theophrast wird lediglich der überaus gewählten Wendung wegen (*patrōia kai pappōia*) zitiert, was uns daran erinnert, daß *Peri eudaimonias* zwar bestimmt kein Dialog war, wohl aber eine für das weitere Publikum bestimmte, in anspruchsvollem Stile verfaßte Abhandlung (vgl. immerhin 1,15).

In einer anderen Richtung könnte man 4,11/12 heranziehen, wo im Rahmen einer Skizze des peripatetischen Systems von der Naturphilosophie die Rede ist. Gefragt ist nach dem Zweck der Naturphilosophie. Etwas unerwartet wird erklärt, der Zweck bestehe "nicht nur" in den zwei Momenten, die Epikur erwähnt: die Überwindung der Angst vor dem Tode und vor den Göttern, sondern "auch" darin, daß die Erforschung des Kosmos zu den Kardinaltugenden hinführe: zur *sōphrosune*, zur *mega-lopsuchia* (der hellenistischen Erbin der alten *andreia*), endlich zur Gerechtigkeit. Der Peripatos läßt also die zwei Punkte Epikurs (die in der Tat in 1,63/64 neben anderen Punkten zweimal erscheinen) auch für sich gelten, und daß dieselben zwei Punkte schon in Demokrits *athambiē* gemeint sind, darf man annehmen. Es entsteht also gewissermaßen ein Dreiecksverhältnis Demokrit-Theophrast-Epikur. In allen drei Fällen führt die Naturphilosophie durch Überwindung der Angst zu dem, was bei Demokrit noch *euthumiē* heißt, bei Theophrast und Epikur dann *eudaimonia*.

Eine Anmerkung verdienen die zwei eigenartigen Stellen Strabos I,3,16 und I,3,21. Von den vielen Völkerwanderungen der Frühzeit ist die Rede. Derartige *metastaseōn metabolai* befördern die *athaumastia*, die von Demokrit und allen anderen Philosophen gepriesen werde; denn sie hänge eng zusammen mit dem *athambes*, dem *atarachon* und dem *anekplēkton*. Als Beispiel wird angeführt unter anderem die Wanderung der Iberer aus der iberischen Halbinsel in Westeuropa bis zum Hinterland von Kolchis,

also zum Kaukasus. Demokrit mag also von solchen Wanderungen gesprochen haben; und die Information über diese Wanderungen wird er gerade auf seine eigenen Weltreisen, die Theophrast erwähnt, gewonnen haben. So wäre denn der letzte Zweck der Weltreisen das Erreichen der *athambiē* und damit der *eudaimonia* im Sinne von Theophrasts Buch gewesen.

Doch haben wir uns nun zum Schluß noch einmal der Frage zuzuwenden, wie weit in den früheren Büchern von *De finibus* Dinge vorgetragen werden, die peripatetisch sind und möglicherweise aus Theophrasts *Peri eudaimonias* stammen können. Daß Cicero das Buch selbst in der Hand gehabt und gelesen hat, nachdem ihn Karneades-Antiochos darauf aufmerksam gemacht hatte, scheint mir mindestens sehr wahrscheinlich. Einiges wurde schon erwähnt. Ich beschränke mich auf einen Überblick über das zweite und vierte Buch.

Im zweiten Buch sind es drei kurze Stellen, die deutlich auf das fünfte Buch vorausweisen. 2,27 fordert zuerst rabiat stoisch, daß alle Affekte mit der Wurzel ausgerissen werden müßten. Dann aber erinnert sich der Kritiker daran, daß seine Schule nicht die Vernichtung, sondern die *mediocritas* der Affekte lehrt. Wir gelangen also zur peripatetischen *metriopatheia*, die vermutlich Theophrast entschiedener vertreten hat als Aristoteles. Etwas überrascht wird der Leser sein, daß in diesem Sinne von den *desideria naturae* gesprochen wird, die nicht nur in 2,25 dem weisen Laelius, Schüler des Panaitios, zugebilligt werden, sondern die auch in 1,63 als epikureische Formel erscheinen.

2,31 stellt die Frage, welche der beiden von Epikur unterschiedenen Formen der *hēdonē* dem Kinde zukomme. Ist es die ruhende *hēdonē*, so kann der Peripatetiker zustimmen; denn dann ist nichts anderes gemeint als die Selbsterhaltung der eigenen Natur im Sinne von 5,24. Epikur selber meint allerdings gerade nicht diese, sondern die bewegt/bewegende *hēdonē*.

Eine evidente Vorwegnahme theophrastischer Überlegungen haben wir endlich in 2,33/34. Nun wird erklärt, das Kind strebe überhaupt nicht nach *hēdonē*, sondern "nur" nach seiner Selbsterhaltung, genauer nach der Erhaltung seiner beiden bedeutendsten Teile, Körper und Seele; allerdings begreift es nur langsam und allmählich, was diese beiden Teile umfassen. Wir sehen, daß hier zwei grundlegende Sätze Theophrasts festgehalten sind: die Ebenbürtigkeit von Körper und Seele als Teile des ganzen Menschen, sowie das Prinzip der organischen Entwicklung. Es tritt dazu die Frage nach dem Ort der *hēdonē*. Wie in 5,45 wird es offengelassen, ob sie zu den elementaren Naturgegebenheiten gehört. Abgelehnt wird nur die Möglichkeit, die Naturgegebenheiten könnten alle insgesamt auf die *hēdonē* reduziert werden. Seltsamerweise findet sich im platonischen

schen *Philebos* (der eine Fülle älterer sokratischer und sophistischer Doktrinen verarbeitet) ein fast genau entsprechender Gedankengang 55B1–5. Was dies bedeutet, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

Nicht sicher zu bestimmen ist die Herkunft des Aristoteles-Zitates 2,40; daß Cicero ganz scharf gekürzt hat, ist evident; es fehlt jede Begründung dafür, daß der Mensch *quasi mortalis deus* und *divinum animal* genannt werden darf. Vielleicht hat Cicero hier eine Reminiszenz aus dem *Hortensius* eingearbeitet. Aristoteles wird auch in 2,114 mit *doctissimi illi veteres* gemeint sein.

Zum vierten Buche endlich begnüge ich mich mit dem Hinweis auf zwei Stellen. Die erste ist 4,16–18, ein Abriß der peripatetischen Ethik, letzten Endes ein Auszug aus 5,24–70. 4,17 Ende variiert deutlich 5,93, das Zitat aus Epikurs *K.D.*16. Theophrast und Epikur sind sich darin einig, daß sie die Macht der Tyche nicht unterschätzen, aber auch nicht für unüberwindlich halten. So ist der Peripatetiker berechtigt, sich in aller Form auf Epikur zu berufen; allerdings ist Epikurs *K.D.*16 selber eine Umformung eines Satzes Demokrits *VS* 68 B 119. Die zweite Stelle ist 4,37–39, eine nicht sehr geschickt verkürzte Vorwegnahme von 5,39–40. Das Beispiel der Weinrebe illustriert nicht nur das Prinzip der organischen biologischen Entwicklung überhaupt, sondern im besondern auch dasjenige der kumulativen Entwicklung. Angelegt ist auch dies bei Aristoteles *De an.* 414b 16–19, 414b28–33. Es ist einer der Punkte, in denen sich die Stoa am radikalsten vom Peripatos unterscheidet. Wo der Peripatos von einer kumulativen biologischen Entwicklung des gesamten lebenden Organismus spricht, bleibt die Stoa bei einer Ontologie, die zwischen dem Wissen vom Guten und dem Meinen des Empfehlenswerten, dem unveränderlichen *on* und dem immer wieder anderen *gignomenon* keinen Übergang sieht. Vom Zustand des *phaulos* gelangt man zum Zustand des *sophos* nur durch einen Sprung. Dies mag an Einzelheiten genug sein.

Das Ziel der ganzen Untersuchung war ein dreifaches. Es sollte erstens die Konstruktion des Werkes im ganzen herausgearbeitet werden. Es war zweitens zu zeigen, daß diese Konstruktion im ganzen mit größter Wahrscheinlichkeit auf Karneades zurückgeht und zwar so, daß er als Bezugspunkt und damit als die einzige vertretbare dogmatische Ethik Theophrasts *Peri eudaimonias* gewählt hat, dies wohl schon darum, weil die Stoa in Theophrast, nächst Epikur, ihren wichtigsten Gegner gesehen hat. Seine Polemik gegen die Stoa scheint Karneades wie diejenige gegen Epikur auf zwei Ebenen abgewickelt zu haben: Einmal wies er beiden Systemen einen inneren Widerspruch nach (Mißbrauch des Begriffs *hēdonē* bei Epikur, des Begriffs *physis* bei der Stoa); sodann erhob er den Vorwurf, daß beide Systeme Plagiate seien, Epikur gegenüber Demokrit

und Aristippos, die Stoa gegenüber den *veteres*, insbesondere Aristoteles und Theophrast. Dabei ist deutlich wahrnehmbar, daß Karneades (wie zu erwarten) Epikur wesentlich nachsichtiger behandelt hat als die Stoa Chrysipps. Drittens mußte der Versuch gemacht werden, die Eingriffe des Antiochos in dieses Ganze einigermaßen zu fassen. Seine These ist genauso klar zu formulieren wie diejenige des Karneades, ihr freilich in der Sache entgegengesetzt: Herstellung einer Einheitsfront der sokratischen Schulen gegen Epikur. So gehen auf die Rechnung des Antiochos nicht nur alle Stellen, die die Konvergenz der peripatetischen und der stoischen Lehren beweisen sollen, sondern auch die böseartig groben Ausfälle gegen Epikur. Cicero hat sich da die Dinge zurechtgelegt, so gut es ging, vereinfachend, manches wohl umgruppierend, aber mit dem guten Willen, die drei Doktrinen so objektiv als möglich zu Wort kommen zu lassen. Man wird es vor allem anerkennen, daß der Bericht über Epikur (1,29–72) an keiner einzigen Stelle der Versuchung nachgibt, karikierend Lächerliches oder Anstößiges einzuflechten, um dem Gegner die Widerlegung leichter zu machen. Der Bericht ist, soweit wir dies kontrollieren können, von perfekter Korrektheit, und dies darf dann auch von 3,16–76 und 5,24–70 gelten. Nur die Einwirkung des Antiochos ist vom zweiten Buch an in wechselnder Stärke zu spüren. Doch dies bleibt ein Problem für sich. Eine bestimmte Generation gebildeter Römer hat unter dem Einfluß des Antiochos gestanden: Cicero, Varro, Brutus—Cicero freilich ohne jemals dem Lehrer seiner Jugend, Philon von Larissa, untreu zu werden. Wir werden schließlich auch nicht übersehen, daß die Hochschätzung des Antiochos sich sehr bald wieder verloren zu haben scheint. Einige Generationen später nehmen weder Seneca noch Plinius, weder Epiktet noch Mark Aurel mehr Notiz von ihm.

10

Die Peripatetiker in Cicero's *Tuskulanen*

C. Joachim Classen

Wer sich über die Bedeutung des Peripatos für Ciceros Denken im allgemeinen und für seine schriftstellerische Tätigkeit im besonderen klar zu werden bemüht, muß immer dreierlei berücksichtigen:

1. Man darf nicht vergessen, daß Cicero für ein Publikum schreibt, bei dem er nur eine sehr viel geringere Vertrautheit mit den griechischen Philosophen voraussetzen kann, als er selbst sie besitzt, ein Publikum, das er vielmehr überhaupt erst für den Gegenstand und dessen Bedeutung interessieren und dessen Interesse er wachhalten muß. Entsprechend behandelt er in *De oratore*, *De re publica* und *De legibus* die Probleme, die seinen Landsleuten damals politisch bedeutsam erschienen, und erst viel später alle anderen Bereiche, sicher nachdem z.B. Lukrez Epikurs Philosophie den Römern nahezubringen versucht hatte.
2. Man kann nicht sinnvoll über Ciceros Rückgriff auf eine der hellenistischen Schulen reden, ohne zugleich auch die anderen Schulen in den Blick zu nehmen und vor allem das Gedankengut einzubeziehen, das er ohne Nennung einzelner Namen tradiert oder diskutiert.
3. Man muß sich, wenn man nach Ciceros Rückgriff auf die Peripatetiker fragt, vergegenwärtigen, daß er zu Beginn der Schrift *De natura deorum* nur Philon und Antiochos, Poseidonios und Diodotos als seine Lehrer bezeichnet (I 6), von denen keiner zum Peripatos gerechnet werden kann; zugleich ist allerdings daran zu erinnern, daß Cicero mehr als einmal die Übereinstimmung der Peripatetiker mit den Akademikern betont, vor allem mit den *veteres Academici*, aber auch mit den Stoikern¹—jedenfalls in der Sache, wofür er sich bekanntlich gelegentlich auf Antiochos beruft (*ND* I 16); d.h. m.E. daß Antiochos diese Übereinstimmung betont, d.h. m.E. nicht notwendigerweise,

daß Cicero überall dort Antiochos benutzt, wo er selbst eine solche Übereinstimmung feststellt. Daß Cicero keinen Epikureer unter seinen Lehrern erwähnt, braucht nicht zu überraschen; denn er hat zwar Phaidros und Zenon gehört und deren Werke ebenso gelesen wie die Epikurs und anderer griechischer Epikureer, und er weiß auch von den Schriften römischer Anhänger der Schule.² Aber Gefallen hat er nicht an ihnen finden können, weder an der Form, in der jedenfalls die lateinisch schreibenden Epikureer die Lehre des Meisters darboten (wenn auch die unerfreuliche Form nach seinem Zeugnis für ihn nicht ausschlaggebend für sein Urteil war), noch an deren Inhalt, weswegen er immer wieder dazu neigt, sie anzugreifen.³ Wenn Cicero dagegen keinen Peripatetiker als seinen Lehrer bezeichnet, so spiegelt sich darin wohl vor allem der Zustand der Schule zu seiner Zeit. Denn mit den Lehren des Peripatos ist er schon früh vertraut—aber offenbar nur aus Büchern; selbst bei seinem Besuch in Athen scheint er keinen Peripatetiker gehört zu haben.⁴ Stattdessen liest er neben den Werken des Aristoteles, soweit sie ihm zugänglich sind, die von Theophrast, Dikaiarch, Aristoxenos und Demetrios von Phaleron ebenso wie die der späteren Vertreter der Schule bis zu Diodoros von Tyros, während er einige andere wie Eudemos von Rhodos, Klearchos, Phainias, Chamaileon und Praxiphanes unbeachtet oder mindestens unerwähnt läßt.⁵

Über die Vorbereitungen der Abfassung der *Tuskulanen* gibt es vergleichsweise wenige Hinweise in Ciceros Korrespondenz. Att. XIII 32, 2 bestellt er Dikaiarchs Schrift *Über die Seele*, die er in den *Tuskulanen* (und in den *Academicis libri*) heranzieht; die sonst in den *Tuskulanen* zitierten Meinungen des Aristoxenos, Lykon, Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und Diodoros gehören Peripatetikern, die er schon in *De finibus* nennt, Hieronymos und Diodoros auch in den *Academicis libri*, Aristoxenos, Kritolaos und Diodoros sogar bereits in *De oratore*. Man muß also davon ausgehen, daß er mit ihnen vor der Abfassung der *Tuskulanen*, teilweise schon lange vorher vertraut war. Wie weit seine Kenntnis auf eigener Lektüre beruht, ist eine häufig aufgeworfene Frage, die sehr verschieden beurteilt und beantwortet worden ist. Ich möchte daher hier einige Überlegungen zur Diskussion stellen, die vielleicht zur Klärung beitragen können:

1. Mehrfach betont Cicero, er habe sich früh mit philosophischen Problemen befaßt.⁶
2. Ich neige dazu, diese Bemerkungen deswegen ernst zu nehmen, weil Cicero sich früh sehr intensiv mit der griechischen Rhetorik beschäftigte und dabei gewiß auch mit der griechischen Philosophie und weil er auch selbst zum Studium in Griechenland war.
3. Ciceros Reden zeigen eine intime Kenntnis der griechischen rednerischen Praxis, wie A. Weische und W. Stroh gezeigt haben, und zwar der

Originale; die Art der Benutzung läßt auf weitreichende, intensive Lektüre und ein phänomenales Gedächtnis schließen.⁷

4. Im Jahre 60 v. Chr. Geb. schreibt er an Atticus, er habe eine Menge von Werken Dikaiarchs vor sich aufgehäuft (*Att.* II 2, 1); diese Bemerkung braucht man nicht anzuzweifeln.
5. Cicero hat die Werke verschiedener griechischer Autoren übersetzt, zuerst des Arat, dann Xenophons, Homers, des Euripides, später Platons (*Protagoras*; *Timaios*).⁸
6. Es ist grundsätzlich nicht auszuschließen, daß Cicero viele Werke griechischer Philosophen im Original gelesen hat, nicht nur Handbücher, obwohl er auch sie benutzt haben mag.
7. Ich vermute, daß Cicero stets viel gelesen und viel absorbiert hat, daß er in seinem Gedächtnis viel kombiniert, reorganisiert und eigenwillig akzentuiert hat und daß er dann viel aus dem Gedächtnis zitiert oder wiedergegeben hat, bald genau, bald selektiv das ihm wichtig Erscheinende hervorhebend, bald ungenau oder verzerrend.
8. Wenn Cicero darauf verzichtet, bestimmte Auffassungen einer Schule zuzuschreiben oder eine Quelle zu nennen, unterstreicht er damit sein Desinteresse an den Schulen und deren Differenzen; das fällt ihm um so leichter, als andere wie Antiochos die Lehren mehrerer Schulen zusammenzurücken oder zu verschmelzen suchen.⁹
9. Nachschlagen und wörtliches Zitieren ist nicht leicht, wenn man nicht mit Büchern, sondern mit Rollen zu arbeiten hat.

Die Frage nach den Peripatetikern in Ciceros philosophischen Schriften (das gilt für die *Tuskulanen* wie für die meisten anderen) teilt sich im Grunde in drei Aspekte, nämlich (1) den Einfluß und die Benutzung von Aristoteles, insofern dessen Methoden und Lehren von dessen Schülern übernommen, verdeutlicht und weiter vermittelt werden, (2) den Einfluß und die Benutzung der übrigen Peripatetiker im allgemeinen und (3) der einzelnen Vertreter der Schule, die ausdrücklich bei Namen genannt werden.

Mehrfach faßt Cicero in den *Tuskulanen*, wie auch sonst, eine noch größere Gruppe von Philosophen zusammen als nur die Peripatetiker (mit oder ohne Aristoteles), nämlich alle, die von Sokrates abhängen, Sokrates, dem *parens* oder *princeps philosophiae* (*Fin.* II 1; *ND* II 167), *fons et caput philosophiae* (*De or.* I 42); er impliziert damit, daß sie eine einheitliche Meinung vertreten, z.B. *Tusc.* V 119: *quid tandem a Socrate et Platone profectis philosophis faciendum videtur?* oder *Tusc.* I 55: *sic enim i qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident appellandi videntur*. Das ist eine merkwürdige Reihenfolge, die aber leicht verständlich wird, wenn man *Tusc.* II 8 liest: *Platonem reliquosque Socraticos et deinceps eos qui ab his profecti sunt*. Auch *Tusc.* I 55 denkt Cicero natürlich neben Platon an die Sokratiker und deren Schriften (cher als an Sokrates selbst), und deswegen

spricht er erst von Platon, dann von Sokrates. Was ist ihnen allen gemeinsam, was berechtigt Cicero dazu, von einer Gemeinsamkeit zu sprechen? Zu Beginn des dritten Buches der *Tuskulanen* heißt es bekanntlich: *haec omnis, quae est de vita et de moribus, philosophia* (III 8), und dies wird zu Beginn des fünften Buches genauer ausgeführt: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo . . . et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. cuius multiplex ratio disputandi rerumque varietas et ingenii magnitudo Platonis memoria et litteris consecrata plura genera effecit dissentientium philosophorum* (V 10). Dabei deutet Cicero zugleich auf die Meinungsverschiedenheiten der Anhänger der einzelnen Schulen, während er am Anfang des vierten Buches (IV 6) eine einheitliche Linie von Sokrates bis hin zu den Peripatetikern glaubt feststellen zu können, von denen sich die Stoiker nur durch abweichende Formulierungen unterscheiden,¹⁰ die Akademiker dadurch, daß sie erörtern, was zwischen den beiden anderen Gruppen strittig ist (also die Terminologie, wie sich auch aus V 119-120 ergibt, vgl. ferner V 32).

Daß nun die hier mehrfach genannte Gruppe der Peripatetiker auch Aristoteles einschließt (oder einschließen kann) wird ausdrücklich *Tusc. II 9* ausgesprochen: *Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit quod aliter non posset quid in quaque re veri simile esset, inveniri, sed etiam quod esset ea maxuma dicendi exercitatio. qua princeps usus est Aristoteles, deinde eum qui secuti sunt.* Man wird davon ausgehen können, daß Cicero auch an den anderen Stellen Aristoteles eingeschlossen wissen möchte, an denen er wie V 75, 82 und 85 *Peripatetici* und *veteres Academici* (*vetus Academia*) zusammenfaßt und die von ihnen vertretene Dreigüterlehre meint. V 30, 39 und 87 führt er sogar nur Aristoteles, Speusippos, Xenokrates und Polemon für diese Lehre namentlich an, während er V 85 und 87 dagegen oder daneben die abweichenden Thesen einiger jüngerer Peripatetiker rückt: Deinomachos, Kalliphon und Diodoros; d.h. V 85 schließt *Peripatetici* Aristoteles ein, nicht dagegen einige jüngere Vertreter der Schule.

Die Neigung, mehr als nur die Philosophen einer Schule zusammenzufassen und viele Lehrmeinungen und Thesen zu erörtern, ohne deren Erfinder oder Verfechter ausdrücklich zu nennen, schafft die entscheidende Schwierigkeit bei dem Versuch, das Gedankengut des Peripatos (oder irgendeiner Schule) in den *Tuskulanen* zu ermitteln; und man löst diese Schwierigkeit nicht, indem man—um zunächst nur das erste Buch zu berücksichtigen—etwa Poseidonios, Philon oder Antiochos als Quelle annimmt, wie es geschehen ist.¹¹ Denn dann stellt sich wiederum die Frage nach den Quellen, die die genannten Autoren benutzt haben, d.h. nach den früheren Philosophen, an die sie sich anschließen oder die sie

bekämpfen. Vielmehr scheint es nützlich, sich einmal zu vergewissern, wie weit Cicero im ersten Buch der *Tuskulanen* überhaupt Namen nennt und Gedanken einzelnen Philosophen oder Gruppen zuweist und welche Komplexe gleichsam anonym bleiben, und wie weit diese mit oder ohne Gegenpositionen erscheinen, d.h. gegen andere Auffassungen abgegrenzt werden und insofern indirekt einer Gruppe zugewiesen werden oder nicht.

Gleich am Anfang der *Tuskulanen* steht ein Bekenntnis zu Aristoteles, weil er *prudencia* mit *eloquentia* verband (I 7, wie es Cicero seit seinen Anfängen, d.h. seit der Schrift *De inventione* vorbildlich erschienen war¹²). Daneben wird Aristoteles, den Cicero ausdrücklich als *vir summo ingenio, scientia, copia* bezeichnet (I 7), wegen seiner Lehre von der *quinta essentia* zitiert (I 22; 65) oder mit seiner Auffassung vom Lenker des Universums (I 70: *moderator*, im Gegensatz zu Platons *effector*) oder anderen Einzelheiten, die nicht im Zentrum der Diskussion stehen (I 80, 94), einmal als Lehrer des Aristoxenos, der sich besser auf die Musik beschränkt und anderes seinem Lehrer überlassen hätte (I 41).

Die Peripatetiker werden im ersten Buch der *Tuskulanen* nie als Gruppe genannt, nur einzelne Vertreter wie der schon erwähnte Aristoxenos mit seiner Auffassung von der Seele (19), ebenso Dikaiarchos (21); und da dieser die Existenz der Seele durch Pherekrates überhaupt bestreiten läßt, jener deren Auflösung beim Tode annimmt, werden die Meinungen beider später ausdrücklich beiseite getan (41, noch deutlicher 51), während sich Cicero 77 erneut gegen Dikaiarchos wendet, und zwar dessen *Lesbiaci libri*, einen Dialog, in dem die Sterblichkeit der Seele erwiesen werden soll (Deren Titel mag übrigens für die *Tuskulanen* Vorbild gewesen sein oder der der 21 zitierten korinthischen Gespräche). Außerdem verwendet Cicero zwei Epitheta für die Philosophie ausdrücklich im Anschluß an Theophrast und läßt dadurch jedenfalls eine gewisse Vertrautheit mit dessen Werk erkennen (I 45).¹³

Lenkt man den Blick auf die Stoiker, die Epikureer und andere Gruppen, finden sich auch nur wenige Thesen, Meinungen oder Aktivitäten, die ihnen als Gruppe oder die Einzelnen ausdrücklich zugeschrieben werden. In der Doxographie über die Seele wird nach Empedokles und mehreren Gruppen, für die keine Gewährsleute genannt werden,¹⁴ der Stoiker Zenon für die Lehre zitiert, die Seele sei Feuer (in merkwürdiger Verkürzung, vgl. die unter SVF I 134 zusammengestellten Belege, s. auch 135); Chrysipp wird sogar nur wegen seiner Forschungstätigkeit erwähnt (I 107), während von Panaitios wiederum die besondere Auffassung von der Seele angeführt und ausdrücklich zurückgewiesen wird (I 42; 79-81). Nur in diesem Abschnitt, in dem die Gegner der Unsterblichkeit widerlegt werden, erscheinen auch die Epikureer und Stoiker als Gruppe,

diese weil sie die Seele für lange während, aber nicht ewig halten (I 77-78), jene weil sie die Unsterblichkeit überhaupt leugnen (I 77). Von Epikur selbst schließlich heißt es nur, er unterstelle Demokrit die These, daß es nach dem Tode im Körper noch eine Empfindung gebe (82). Wegen seiner Lehre über die Bedeutung des Todes wird der Kyrenaiker Hegesias genannt (I 83-84), wegen nicht eigentlich zentraler Einzelheiten, nämlich ihrer Aussprüche angesichts des Todes, der Kyrenaiker Theodoros (I 102) und der Kyniker Diogenes (I 104), wegen ihres Gedächtnisses neben anderen der Skeptiker Metrodoros (I 59) und der Akademiker Charmadas (I 59). Als Schule, d.h. als Gruppe finden sich auch die Akademiker nicht im ersten Buch. Von einzelnen Vertretern wird Krantor mit seiner Trostschrift zitiert (I 115); Xenokrates begegnet in der Doxographie über die Seele (I 20), wo übrigens auch Empedokles genannt wird (I 19), wie denn überhaupt die frühen griechischen Philosophen nicht weniger oft erscheinen als die nacharistotelischen (Anaxagoras: I 104; Demokritos I 22; 42; 82; Empedokles: I 22; 42; Epicharmos: I 15; Pythagoras: I 20; 38-39; 49; 62; Pherekydes: I 38). Niemand aber wird häufiger genannt als Platon (20; 22; 24: *Phaidon*; 39; 49; 55; 57: *Menon*; *Phaidon*; 58; 63-64: *Timaios*; 70; 79; 84; 97: *Apologie*; außerdem Paraphrasen und Zitate aus dem *Phaidon*: 72-74; 102-103).

Was ergibt sich daraus? Was Cicero bewegt, interessiert und erörtert, sind Probleme, nicht die Auffassungen Einzelner; und seinen Zeitgenossen im Für und Wider der Meinungen ratend Hilfe zu leisten bei der Lösung der Fragen ist sein Ziel. Deswegen erörtert er die Anschauungen, die ihm wesentlich erscheinen, ohne sie immer einzelnen Schulen oder Philosophen zuzuweisen, und führt Namen nur an, wenn sie ein Beispiel veranschaulichen sollen—das ist weniger wichtig—vor allem, wenn er einer Auffassung dadurch besondere Autorität verleihen will—Platon und Aristoteles werden nur in solchen Fällen genannt (cf. I 49: *ut enim rationem Plato nullam adferret—vide, quid homini tribuam—ipsa auctoritate me frangeret*), oder wenn ihm besonders an der Widerlegung einer bestimmten Auffassung gelegen ist, etwa weil er deren Verfechter sonst schätzt und nicht bekämpft (deswegen nennt er Dikaiarchos und Panaitios mit Namen)¹⁵ oder weil er eine Auffassung für besonders gefährlich hält.

Dagegen interessiert ihn nicht, wie weit diese oder jene Grundanschauungen auf diesen oder jenen Philosophen, sei es selbst Platon oder Aristoteles, zurückgehen. Wie er oft darauf verzichtet, einen Gegner zu nennen, dessen Vorgehen er ablehnt (wie I 6 die Epikureer) oder dessen Thesen er bekämpft (Epikureer: I 17; 48-49; 55; Stoiker: 17; 18 a), ebenso nennt er oft diejenigen nicht, an die er anknüpft oder auf die er sich stützt.

So findet sich tatsächlich viel peripatetisches Gedankengut in den *Tuskulanen*, das nicht als solches markiert ist, sei es daß Cicero sich dessen Herkunft nicht bewußt ist oder daß ihm die Herkunft unwichtig erscheint, sei es daß er es nicht für nötig erachtet, es als solches zu charakterisieren, da es allgemein akzeptiert wird. Gerade in der ersten Hälfte des ersten Buches der *Tuskulanen* begegnet manches, das ohne Aristoteles oder den Peripatos nicht leicht vorstellbar ist (etwa die Doxographie 18 a oder 18 b-22, aber auch vieles in den folgenden Beweisen, in denen es um die Unsterblichkeit der Seele und deren Glückseligkeit nach dem Tode geht: I 26-71).¹⁶

Wir ziehen eine erste Bilanz und konstatieren: (1) Es findet sich sehr viel aristotelisch-peripatetisches Gedankengut in den *Tuskulanen*, das von vielen akzeptiert oder absorbiert (oder von Cicero nicht für besonders wichtig gehalten) und deswegen nicht in seiner Herkunft kenntlich gemacht ist. (2) Cicero scheint jeweils einen besonderen Grund dafür zu haben, wenn er die peripatetische Herkunft eines Gedanken, einer These oder einer Methode oder die Herkunft aus einer anderen Schule hervorhebt.

Im Hinblick auf die Bücher II bis V der *Tuskulanen* fragen wir deshalb, wann Cicero es für notwendig hält, erkennbar werden zu lassen, daß eine These, Lehre oder Methode den Peripatetikern gehört. Nachdem Cicero zu Beginn des ersten Buches das von ihm gewählte Verfahren, nämlich ein von einem Dritten angegebenes Thema sitzend oder auf und abgehend (*aut sedens aut ambulans*) zu erörtern (I 8, cf. IV 8), zunächst allgemein griechisch und dann ungenau *Socratica ratio* genannt hat (also das *prothesin legein*), bekennt er sich am Anfang des zweiten Buches ausdrücklich zum *in contrarias partis disserere* (*in utramque partem disserere*), einerseits weil nur so gefunden werden könne, was in jedem Fall wahrscheinlich sei, andererseits weil ein solches Vorgehen die beste Übung für den Redner sei (II 9). Diese Praxis nun nennt er *Peripateticorum consuetudo* und beruft sich für sie auf Aristoteles und unter seinen Zeitgenossen auf Philon. Die Bezeichnung *Peripatetici* ist hier ein wenig kühn gewählt, zum einen weil die Schule des Aristoteles als Einheit genommen wird, obwohl vermutet werden muß, daß sich deren Anhänger verschiedener Methoden bedienten (die hier gewählte verwandte wohl Dikaiarchos in seinen Dialogen), zum anderen weil sich diese Methode für Aristoteles heute nicht ohne weiteres belegen läßt; sie ist wohl in seinen verlorenen Dialogen geübt worden, d.h. sie ist wohl eine neben anderen angewandte. Wenn Cicero hier die Peripatetiker zusammen mit der Akademie nennt, will er diese Art des Vorgehens offensichtlich besonders empfehlen.

Daß die Methoden der Peripatetiker keineswegs immer den ungeteilten Beifall jedenfalls des redenden Meisters finden, lehrt der Anfang des

vierten Buches. Denn jener stellt dort Stoiker und Peripatetiker einander gegenüber, die Stoiker als diejenigen, die sich ausführlich mit Einteilungen und Begriffsbestimmungen abgeben und die Sachfragen (z.B. wie man die Seele heilen kann) rasch abtun, die Peripatetiker als diejenigen, die das dornige Geschäft des Gruppierens und Definierens beiseite lassen, dagegen viel leisten, um die Seele zu besänftigen (IV 9). Der Schüler schlägt dann vor, zunächst dem Vorbild der Stoiker zu folgen, und zwar mit der Begründung, der ganze Komplex, auf den sich seine Frage richte, werde nach beiden Methoden erörtert vollkommener (geklärt). Offensichtlich—das wird auch schon zu Beginn des dritten Buches bemerkt—wird ein befriedigendes Resultat erst erzielt, wenn man die Methode der Stoiker mit—wie er dort sagt—‘unserer’ verknüpft (III 13), und damit meint er wieder die Methode der Peripatetiker, die er wenig später ‘unsere Freunde’ nennt(22), denen andere an Gedankenreichtum, Kenntnissen und Ansehen nachstehen und die doch Kritik verdienen, und zwar aus sachlichen Gründen, da sie vom Maßhalten in den Leidenschaften sprechen.

Überprüft man als nächstes die Stellen der *Tuskulanen*, an denen Meinungen der Peripatetiker referiert werden, ohne daß sie kritisiert werden, gerät man in Schwierigkeiten, weil es sie eigentlich gar nicht gibt, sieht man ab von Hinweisen auf einzelne Äußerungen und Bemerkungen etwa Theophrasts (III 21: Klage über Kallisthenes' Tod verbunden mit dem Unwillen über Alexanders Glück [s.u.S. 194] oder III 69: Vorwürfe gegen die Natur, die die Hirsche und Krähen lange leben läßt, nicht aber die Menschen) oder Dikaiarchs (IV 71: Kritik an Platon wegen dessen Beurteilung der Liebe).

Am Ende der Diskussion um die *aegritudo*, den seelischen Kummer, gibt Cicero im dritten Buch eine Doxographie des Tröstens (*officia consolantium*: III 75-76), in deren Verlauf er neben Kleanthes (als Exponenten der Stoiker), Epikur und dann Chrysipp mit jeweils besonderen Auffassungen die Peripatetiker als Vertreter der Meinung nennt, der Tröstende müsse zeigen, daß das (angebliche) Unglück nicht groß sei. Hier wählt Cicero die Bezeichnung *Peripatetici*, um die genannte These neben anderen in eine Übersicht einzuordnen; und er glaubt den Sammelnamen verwenden zu können, weil die Anhänger der Schule eine mehr oder minder einheitliche Auffassung vertreten (oder er jedenfalls eine weitergehende Differenzierung nicht für notwendig hält). Im Laufe der folgenden Erörterung rät er zunächst dazu, im Sinne des Kleanthes oder der Peripatetiker zu verfahren (III 77: *erit igitur in consolationibus prima medicina docere aut nullum malum esse aut admodum parvum*, die Namen wiederholt er nicht); dann wirft er aber doch die Frage auf, ob im Fall des von Sokrates gescholtenen Alkibiades die Methode Lykons ausreiche, der

dem Kummer (*aegritudo*) seine Kraft zu nehmen sucht, indem er sagt, er werde durch Geringfügigkeiten veranlaßt—was Cicero nicht akzeptieren kann, weil es Alkibiades um die Seele und deren Glück geht. Der These Lykons und allgemein der Peripatetiker kann Cicero eben doch nicht zustimmen, und deswegen nennt er sie in diesem Fall ausdrücklich.

Im zweiten Buch der *Tusculanen* referiert der Lehrer verschiedene Ansichten über den Schmerz und führt nach Aristipps und Epikurs Lehre, der Schmerz sei das größte Übel, die Meinung des Hieronymos von Rhodos an, das größte Gut sei, vom Schmerz frei zu sein (II 15). Die These begegnet in einer doxographischen Übersicht; aber nicht nur deswegen scheint ihr Hauptvertreter genannt zu werden; sie ist Cicero offenbar besonders wichtig. Denn er kommt häufiger auf sie zurück, hier und vor allem in *De finibus*, wo er einmal M. Pupius Piso einräumen läßt, er wisse nicht, warum er Hieronymos überhaupt als Peripatetiker bezeichne (V 14, doch s. *Acad. prior.* II 131). Hier im zweiten Buch der *Tusculanen* begnügt sich Cicero damit (15), Hieronymos in die Nähe von Aristipp und Epikur zu rücken und ihm Zenon, Ariston und Pyrrhon gegenüberzustellen, die alle lehren, daß der Schmerz ein Übel sei, es aber schlimmere Dinge gebe. Im fünften Buch begegnet Hieronymos erneut in einer doxographischen Partie über die Ziele des Lebens (84). In der folgenden Erörterung wird er zunächst nicht mit Namen genannt, kann aber zu den Peripatetikern gerechnet werden, die gerügt werden, weil sie *imbecillius* Theophrast folgend Furcht und Angst vor Schmerz haben (85). Gleich anschließend rückt Cicero Hieronymos erneut mit Epikur zusammen: V 87 und und 88 und—trotz aller Unterschiede, die er sonst betont: fin. II 35—heißt es am Schluß 118: *haec eadem quae Epicurus totidem verbis dicit Hieronymus*. Offensichtlich vertrat Hieronymos nicht die übliche peripatetische Position, sondern nahm eine Sonderstellung ein, jedenfalls im Hinblick auf die Lehre vom Schmerz, und deswegen mußte er in diesem Zusammenhang namentlich ausgegrenzt werden.

Zwei Thesen des Peripatos sind es vor allem, auf die Cicero immer wieder eingeht und deren eine er zu widerlegen, deren andere er so rechtzurücken sucht, daß er sie ebenso akzeptieren kann wie die übrigen Positionen der Schule, einerseits die Dreigüterlehre mit deren Konsequenzen, andererseits das Maßhalten im Bereich der Leidenschaften.

In dem schon zitierten Abschnitt des dritten Buches, in dem Cicero im Gefolge der Stoiker nachzuweisen sucht, daß der Weise frei sein muß von Leidenschaften, vor allem von Kummer, wendet er sich gegen die Vorstellung, daß es im Bereich der seelischen Verirrungen und Krankheiten ein Maßhalten gäbe (22: *mediocritates*), wie es die Peripatetiker lehrten. Unmittelbar vorher erinnert er an Theophrast, der Kallisthenes' Geschick beklagt, dagegen Beklommenheit empfindet über Alexanders Glück und

damit ein Verhalten zeigt, das jedenfalls nach stoischer Vorstellung nicht zum Weisen paßt. Gegen die Peripatetiker wendet Cicero dann ein, daß jedes Übel ein Übel sei, dem Weisen das Übel ganz fremd sei und es ebenso wenig graduelle Unterschiede dabei gebe wie bei Krankheiten: krank ist krank—die Analogie, wie sie der Sprachgebrauch des Lateinischen nahelegt, wird ausdrücklich von Cicero hervorgehoben (*aegritudo* für Körper und Seele). Aber wenn es auch Unterschiede zwischen Krankheit im Körper und Krankheit in der Seele gibt, so gilt es in beiden Fällen den Ursprung zu suchen, um zur Heilung zu kommen. Nicht also Maßhalten, sondern Heilung, Beseitigung der Ursache des Kammers (wie der Leidenschaft), d.h. der unbegründeten Meinung (*opinio*), muß das Ziel sein. Am Ende des dritten Buches kommt Cicero noch einmal ohne Namensnennung auf die Einwände der Peripatetiker (71) und vor allem auf die *mediocritates* (74) zurück und zeigt, daß sie nicht geeignet sind, die Forderung zu entkräften, man müsse den Grund für den Kummer beseitigen.

Im vierten Buch behandelt Cicero in der Erörterung, ob der Weise frei von jeder Leidenschaft sei, erneut das Problem der *metriopatheia*, wobei er sich wenig freundlicher Formulierungen bedient, um sie einzuführen. Nachdem er den Weisen in der Vielfalt seiner Eigenschaften vorgeführt hat, fährt er fort (38): *quocirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse dicunt esse, sed adhibent modum quendam, quem ultra progredi non oporteat*. Anschließend stellt er zunächst Fragen, bedient sich also jener Technik der 'Widerlegung,' die ihn in seinen Reden so oft sein Ziel erreichen läßt; d.h. er weiß die Position des Gegners zu erschüttern, 'in Frage zu stellen,' ohne eine eigene, eindeutige und klar umrissene dagegen zu stellen, gipfelnd in der Frage: *quis erit tandem modus iste?*¹⁷ Darauf läßt er ein Beispiel folgen, dann eine Analogie und schließt am Ende: *qui enim vitiis modum apponit, is partem suscipit vitiorum* (42). Eine Widerlegung der Peripatetiker erscheint Cicero umso dringlicher, als er deren Vorstellungen noch aus einem anderen Grunde ablehnt: Sie halten die Leidenschaften für nützlich, für Kräfte des Antriebs, auf die nicht verzichtet werden kann—und dies läßt Cicero sie mit Argumenten und Beispielen bekräftigen (43-46). Im folgenden wählt er einen anderen Weg der Widerlegung. Unter Hinweis auf die *verecundia* der Akademiker, die sich scheuen, den Peripatetikern entgegenzutreten, greift er kühn zu Zenons Definition (47: *adpetitus vehementior*) und zeigt dann am Beispiel des Zorns, daß dieser weder Voraussetzung für Tapferkeit (48-54) noch für erfolgreiche Redekunst ist (55). Abschließend stellt Cicero erneut Fragen, um zu unterstreichen, daß die Peripatetiker Unrecht haben, wenn sie sagen, man müsse das Übermaß zurückschneiden, man könne aber das Natürliche belassen (58). Hier am Ende fehlt der

Name, der ausdrückliche Hinweis auf die Peripatetiker; der Hörer oder Leser mag inzwischen vergessen haben, daß sie die Angegriffenen sind. Cicero ist wichtig, sie zu nennen, wo er die falschen Vorstellungen einführt, die er ausrotten will, die Thesen, die er nicht mit *verecundia* dulden kann, sondern ablehnen zu müssen glaubt. Deswegen führt er mit Namen ein, was er so ausführlich und leidenschaftlich widerlegt.¹⁸

Noch ein anderer Aspekt der peripatetischen Ethik irritiert ihn grundsätzlich, wie er durch gelegentliche Hinweise in den ersten Büchern spürbar werden läßt und dann durch eine ausführliche Widerlegung in den letzten Büchern unterstreicht: die Annahme von drei Klassen von Gütern: neben *virtus bona corporis et fortunae*. Schon bei der Widerlegung der These, daß der Schmerz das größte Übel sei (Epikur), durch den Nachweis, daß die Schande ein größeres Übel darstelle (II 28-30), findet sich eine gelegentliche Unterscheidung von dem, was mit dem Namen Tugend bezeichnet wird, und allem anderen, nämlich den Gütern des Leibes und des Schicksals (30). Ähnliche Hinweise kehren mehrfach wieder, ausdrücklich bezogen auf einen Peripatetiker im fünften Buch (51). Dort fragt der 'Meister' nach der Bedeutung der Waage des Kritolaos, der in die eine Schale die *animi bona* legt, in die andere die *bona corporis et externa*, um dann zu betonen, daß die erste Schale ein deutliches Übergewicht habe, anders gesagt, daß eben doch allein die *virtus* alles entscheidet. Derartige Überlegungen mögen Anlaß dazu gewesen sein, daß man behaupten konnte, Stoiker (wie Zenon) und Peripatetiker unterschieden sich nur in der Terminologie (V 32, cf. IV 6, s.o.S. 189), eine Auffassung, die Cicero offensichtlich nicht für alle Lehren teilt. Denn er wendet sich ungeachtet dessen, was er im vierten Buch *De finibus* geäußert hat, ausdrücklich gegen die peripatetische Position, daß in der Tugend allein nicht eine genügend große Kraft zum glücklichen Leben liege (V 32). Ein wenig später weist er, nachdem er zunächst die Übereinstimmungen zwischen Stoa und Peripatos in der Auffassung unterstrichen hat, daß jeder Gattung eine bestimmte Form der Vollkommenheit eignet, mit stoischen Argumenten nach, daß die Tugend allein den Menschen eben doch nicht nur glücklich (*beatus*)—dafür werden Aristoteles, Xenokrates, Speusippos und Polemon zitiert (39, cf. vorher 30)—sondern auch vollkommen glücklich machen kann (*beatissimus*: 40-54). Die Länge der Beweisführung lehrt wieder, daß Cicero diesem Komplex besonderes Gewicht beimißt, der Hinweis auf die Namen, daß er die Hörer die peripatetische Herkunft dieser Thesen nicht vergessen lassen will (51).

Am Schluß seines Werkes geht Cicero anläßlich der Frage, ob der Schmerz den Weisen unglücklich machen könne, auf verschiedene Positionen der Peripatetiker ein, solche, die alle gemeinsam vertreten, und solche, für die er nur einzelne zitieren kann. Da er glaubt, ausgerechnet

den sonst so oft von ihm bekämpften und auch geschmähten Epikur zum Zeugen dafür heranziehen zu dürfen, daß der Weise immer, auch im größten Unglück, auch unter der Folter glücklich bleibt (73-75), stellt sich die Frage, ob nicht die Lehren der Peripatetiker (und mit ihnen die der alten Akademie) so verstanden werden können, daß auch nach ihrer Auffassung der Weise vom äußeren Schicksal unabhängig ist. Deutlich wird zunächst Ciceros Kritik an beiden Schulen: *Me quidem auctore etiam Peripatetici veteresque Academici balbutire aliquando desinant* (V 75, cf. 82); nicht weniger deutlich ist sein Bemühen, verständlich zu machen, daß wenn die Peripatetiker zu sagen wagen, die Weisen seien immer vollkommen glücklich, dies mit ihren sonstigen Thesen in Einklang steht (V 82). Nicht nur um die Bedeutung des Gegenstandes hervorzuheben, sondern auch um die verschiedenen Standpunkte klar voneinander abzugrenzen und den einzelnen Philosophen oder Schulen zuzuweisen, läßt Cicero eine doxographische Übersicht mit den wichtigsten Namen folgen (V 84-85), darunter Hieronymos von Rhodos neben Epikur, den Stoikern und Karneades, dann im Anschluß an die ausdrücklich den Peripatetikern und ähnlich der alten Akademie zugewiesene Dreigüterlehre die besonderen Thesen des Deinomachos, des Kritolaos und des Diodoros, die alle zu den jüngeren Vertretern des Peripatos gehören. Die Peripatetiker, d.h. die Mehrzahl von ihnen, und die älteren Akademiker (sie werden nicht erneut genannt) können, so meint er, behaupten, daß wo Tugend ist, auch das höchste Glück ist, auch angesichts des Henkers—so schließt Cicero hier (auch im Hinblick auf das frühere zitierte Bild des Kritolaos von der Waage: V 51; cf. 76); und er nennt nicht nur Aristoteles (wieder zusammen mit Xenokrates, Speusippos und Polemon), sondern auch Kalliphon und Diodoros, die jüngsten Vertreter der Schule, die er überhaupt erwähnt. Damit scheint er gleichsam den ganzen Peripatos oder jedenfalls fast alle Peripatetiker für die ihm wichtigen Positionen 'gerettet' zu haben. Nur Theophrast muß angesichts seiner zu Beginn des Buches zitierten Auffassungen (V 24-25) ausgenommen werden—und wer ihm "in schwächerer Furcht vor dem Schmerz folgt"; das dürfte sich z.B. auf Hieronymos beziehen. Anders gesagt—und so formuliert Cicero am Ende seines Werkes—wenn die Peripatetiker zwar Reichtum, Gesundheit und auch *externa bona* nennen, ihnen aber nicht große Bedeutung beimessen, die Stoiker diese Dinge von den *bona als commoda* trennen, dann gibt es keinen Grund für einen Streit, dann lehren die verschiedenen Schulen dasselbe, dann verlieren die Namen ihre Bedeutung (V 120). Gerade in dieser Schlußbemerkung deutet sich ein wesentlicher Grund für die Seltenheit der Namen einzelner Philosophen oder ihrer Schulen an.

Ehe die Ergebnisse dieses knappen Überblicks zusammengefaßt werden, sei nur rasch betont, daß Aristoteles selbst, abgesehen von den

schon zitierten und behandelten Stellen, nur noch dreimal begegnet, und zwar mit Einzelheiten, die für die Argumentation keine zentrale Bedeutung haben. Im dritten Buch erinnert Cicero beiläufig (III 69) an Aristoteles' Tadel für die älteren Philosophen verbunden mit der zuversichtlichen Prognose für die Zukunft der Philosophie; am Ende des fünften Buches zitiert er Aristoteles' Kritik an Sardanapals Grabschrift (V 101) und führt ihn schließlich neben Theophrast, älteren Akademikern, Stoikern und jüngeren Akademikern als Beispiel dafür an, daß die angesehensten Philosophen ihr Leben auf Reisen zugebracht haben (V 107).

Zusammenfassend kann festgehalten werden: In den *Tuskulanen* scheint Cicero grundsätzlich von Respekt gegenüber Aristoteles geprägt zu sein, wie er denn allgemein den von Sokrates ausgehenden Schulen positiv gegenübersteht (IV 6) und nur die Epikureer ablehnt. Er erinnert daran, daß er sich der Akademie zugehörig fühlt, der er sich wohl anschloß, weil er als Redner erfolgreich sein und sich als Meister jener Kunst bewähren wollte, die nicht die beständige, ewige Wahrheit zu finden, sondern das Wahrscheinliche zu ermitteln und dem Publikum zu vermitteln bemüht ist, also dasselbe, was Cicero auch als Inhalt und Ziel seiner Philosophie beschreibt (V 33).¹⁹ Daneben betont er seine Verbundenheit mit den Peripatetikern (III 22), deren Methoden er übernimmt (II 9) und an deren Thesen er anknüpft, wo es ihm hilfreich erscheint, oft ohne dies kenntlich zu machen, vor allem wenn sie allgemein akzeptiert werden. Andererseits verzichtet er nicht auf Kritik, wenn er sie für unumgänglich hält. Namentlich nennt er die Peripatetiker—abgesehen von doxographischen Übersichten—vor allem dort, wo er von ihren Meinungen abweicht, von einzelnen oder von der ganzen Schule. Dies betrifft besonders zwei Punkte, das Maßhalten in den Leidenschaften, was er für widersinnig hält, und die Dreigüterlehre, die er gleichsam auszuhöhlen sucht, um sie der stoischen Position anzugleichen und so zu einer einheitlichen Vorstellung vom Glück zu kommen.

Nicht die Individualität der Lehre einer einzelnen Schule zu verdeutlichen und angemessen wiederzugeben, ist Ciceros Interesse und Ziel, sondern seinen Landsleuten aus der Fülle dessen, was die griechischen Philosophen erdacht haben, das Beste so darzubieten, daß sie sich davon das ihnen am besten Erscheinende aussuchen und es nutzen können.

Wer also Spuren des Peripatos in den *Tuskulanen* sucht, wird sie vor allem dort finden, wo Gedanken begegnen, die auch durch andere Quellen als peripatetisch erwiesen sind oder sich inhaltlich oder methodisch als unmittelbar vergleichbar erweisen; im übrigen ist Vorsicht geboten. Denn Cicero zitiert nicht immer, wo er andere benutzt, sondern nur im Ausnahmefall. Er ist nicht Historiker der Philosophie, sondern Vermittler philosophischer Gedanken.

ANMERKUNGEN

1. Vg. A.S. Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis "De natura deorum" libri III*, (Cambridge, Mass.: 1955) Harvard University Press, 167 zu I 16.
2. Zu Phaidros s. Cic. *Fam.* XIII 1,2; *Fin.* I 16; zu Zenon *Fin.* I 16; *Tusc.* III 38; *ND* I 59, zu den römischen Epikureern Amfinius, Rabirius und Catus cf. *Acad.* I 5; 6; *Tusc.* IV 6; 7, auch *Fam.* XV 19, 2 (Cassius), s. ferner *Tusc.* I 6; II 7-8.
3. Vgl. z. B. in *De finibus*, s. dazu C.J. Classen, "Maledicta, contumeliae, tum iracundiae . . . indignae philosophia," *Perspektiven der Philosophie* 13 (1987) 317-329.
4. Akademie und Lykeion hatten während Sullas Belagerung des Piräus stark gelitten (App., *Mith.* 30, 121; Plut., *Sull.* XII 4); Antiochos ließ sich dadurch nicht abhalten, an einem anderen Ort, im Ptolemaeum, Unterricht zu geben (Cic., *Fin.* V 1).
5. Abgesehen von den *Tuskulanen* werden mit bestimmten Meinungen erwähnt oder zitiert Dikaiarch: *Leg.* III 145; *Acad.* II 124; *Div.* I 5; 113; II 100; 105; Off. II 16; Aristoxenos: *De or.* III 132; *Fin.* V. 49 (genannt); Lykon: *Fin.* V. 13; Hieronymos von Rhodos: *Acad.* II 131; *Fin.* II 8, 16; 19; 32; 35; 41; IV 49; V 14; 20; 73; *Or.* 189; Kritolaos: *De or.* II 154; 159; *Fin.* V 14; (91); Diodoros: *De or.* I 45; *Acad.* II 131; *Fin.* II 19; 34; 35; IV 50; V 14; 21; 73.
6. *Tusc.* V 5; *ND* I 6; *Off.* II 4. Bewiesen wird dieses Interesse nach Ciceros eigener Einschätzung durch seine Reden: *quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis*, vgl. dazu Pease, *M. Tulli Ciceronis* . . . 137-138 (zu I 6). Hinweise auf griechische Philosophen oder Zitate aus deren Werken finden sich in den Briefen an Atticus regelmäßig seit 61 v. Chr. Geb. (*Att.* I 16, 4); in den *Briefen ad Familiares* wird weder Aristoteles noch ein anderer Peripatetiker genannt, mit Ausnahme von Theophrast (XVI 17, 1-Forderung zum Sprachgebrauch).
7. Vgl. A. Weische, *Ciceros Nachahmung der attischen Redner*, (Heidelberg: 1972) Carl Winter Universitätsverlag, (oft unter Berufung auf briefliche Mitteilungen von W. Stroh). Obwohl Ciceros Reden nach seinem eigenen Urteil voll von Gedanken der griechischen Philosophen sind (s.o. A. 6), werden sie fast nie namentlich genannt, von den Peripatetikern nur Demetrios von Phaleron (*Rab. Post.* 23).
8. Wenn er später einmal Homer—natürlich aus dem Gedächtnis—zitiert, kann ihm eine Verwechslung unterlaufen, cf. Gell., *NA* XV 6 (s. Hom., *Il.* VII 67-91, bes. 89-91).
9. Vgl. dazu nur W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, (Heidelberg: 1974) Carl Winter Universitätsverlag, 198 mit A. 27; s. auch o. A. 1.
10. Cf. *Fin.* III 41; V 74. Die verschiedenen Äußerungen Ciceros zu dieser Frage brauchen hier nicht erörtert zu werden.
11. Poseidonios: nach P. Corssen, *De Posidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in libro I. "Tusc. Disp." et in "Somnium Scipionis" auctore*, Diss. phil. Bonn, (Bonn: 1878) C. Georgi Universitätsdruckerei; und A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, (Berlin: 1892) Weidmannsche Buchhandlung; *Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri V*, Erstes Heft, (Leipzig und Berlin: 1912) B.G. Teubner, 21-32 u.a., dagegen K. Reinhardt, "Poseidonios (3)", *RE* 22, (Stuttgart: 1953) J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 571-586, der für Antiochos argumentiert; Philon: R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros Philoso-*

- phischen Schriften I/III*, (Leipzig: 1877-1883) Verlag S. Hirzel, III 342-405. Schon R. Philippson nahm mehrere Quellen an: "Tullius (29)", *RE* 7 A, (Waldsee: 1948) Alfred Drückermüller Verlag, 1144-1146.
12. Cf. *Inv.* I 1, s. auch O. Gigon (ed.), *Marcus Tullius Cicero, Gespräche in Tusculum*, (München und Zürich: 1984) Artemis Verlag, 459 zu *Tusc.* I 7.
 13. *haec enim pulchritudo etiam in terris 'patritam' illam et 'avitam', ut ait Theophrastus, philosophiam cognitionis cupiditate incensam excitavit.* Zu diesem Text s. W.W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, (Amsterdam: 1984) Grüner Verlag, 206-07. Weiteres zur Vertrautheit Ciceros mit den Werken und der Lehre Theophrasts findet man auf S. 109-13, 139-40, 221-3, 246-7 und 288 (Zusatz der Herausgeber).
 14. I 19: *aliis ... aliis ... alii ... alii ... alii.*
 15. Gegen Dikaiarchos polemisierend: I 21; 24; 41; 51; 77, der IV 71 wegen seiner Polemik gegen Platon lobend erwähnt wird. Kritik an Panaitios: I 79-81, s. dagegen I 42; IV 4; unergiebig V 107.
 16. Zahlreiche Hinweise auf aristotelische und peripatetische Elemente und Einflüsse gibt O. Gigon *Gespräche in Tusculum* in seinem Nachwort (409-455) und seinen Anmerkungen (457-586).
 17. Vgl. C.J. Classen, *Recht Rhetorik Politik*, (Darmstadt: 1985) Wissenschaftliche Buchgesellschaft 386 (Register s.v. Fragen).
 18. In der Rede für Murena bekennt sich Cicero interessanterweise nicht nur zu den von Platon und Aristoteles beeinflussten Philosophen (im Gegensatz zu den Stoikern), sondern ausdrücklich auch zu der von ihm später verworfenen Lehre der Peripatetiker: *omnis virtutes mediocritate quadam esse moderatas* (63).
 19. Die Worte, mit denen sich der Meister hier gegen die Argumentationsweise seines Schülers wendet (V 33: *tu quidem tabellis obsignatis agis mecum et testificaris, quid dixerim aliquando aut scripserim*), erinnern an eine Formulierung, mit der Cicero zwanzig Jahre früher sein Vorgehen als Redner charakterisiert (*Cluent.* 139). Als Redner trägt er nicht seine eigenen Überzeugungen vor, sondern das, was dem Augenblick dient: *omnes enim illae causarum ac temporum sunt, non hominum ipsorum aut patronorum.* Orator 12 betont er: *fateor me oratorem, si modo sum aut etiam quicumque sum, non ex rhetorum officinis, sed ex Academiae spatii extitisse* mit der Begründung ... *philosophorum disputationibus et exagitatus maxime orator est et adiutus* und von seinem Lehrer Philon sagt er (*Tusc.* II 9): *instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum.*

11

Aristotelian material in Cicero's *De natura deorum*

David J. Furley

I. THE FOURTH MAN

I begin with some remarks about the setting of this dialogue of Cicero's, since it has considerable relevance to the subject of this paper.

The conversation takes place (1.15) when Cicero takes up an invitation to visit Gaius Cotta at his home on the day of the Latin Festival. He finds a conversation already under way between Cotta, and two other friends: Senator Gaius Velleius, and Quintus Lucilius Balbus.

Cicero remarks that he has had the luck to find representatives of three schools of philosophy and only Marcus Piso is missing from a complete representation of all the reputable schools.

No need to regret his absence, says Cotta, if we can believe what our Antiochus writes in the book he has recently sent to Balbus: he claims that the Stoics and Peripatetics differ from each other only in words, not in substance.¹

Cotta, of course, represents the Academy. "Our Antiochus" is also of the Academy, but represents a branch of Academic thinking that diverges from the scepticism of the contemporary school. It is appropriate that he sent his book to the Stoic Balbus: the ideas of Plato's Academy were heavily contaminated by Stoicism in Antiochus' thought.

In the dialogue Velleius states the Epicurean doctrine about the gods, and is criticized by Cotta. Then Balbus presents the Stoic view, and is criticised by Cotta. There is a limp and inadequate conclusion in which they agree that it is too late in the day to continue: they will perhaps meet another day. Cicero remarks that when they left, Velleius was inclined to think Cotta had had the better of the discussion (he must mean only the discussion of Stoicism, not

of Epicurean theology), whereas Cicero himself thought Balbus' Stoic position seemed to be closer to a semblance of the truth.

This arrangement of *dramatis personae* at once raises the question: Why does Cicero omit the Peripatetics? Did he believe that Antiochus' remark applied to theology? If so, did he have any excuse for doing so? What does this omission tell us about his knowledge of Aristotle?

As everybody knows, finding the answer to these questions is made very much more difficult by the existence of two kinds of books written by Aristotle: the school treatises, of which we have the majority still surviving, and the more popular works, of which we have only fragments—or rather, not even fragments, in most cases, but only testimonia of one sort or another.

I will first put the question to which we can give a reasonably well-grounded answer, although it may after all turn out to be the less relevant question: What differences are there between Stoic theology and the theology of the Aristotelian school treatises?

The differences are startlingly obvious, and quite fundamental. The god or gods of *Metaphysics* 12 are immaterial, whereas the Stoic gods are material beings. The god of *Metaphysics* 12 is transcendent, in Stoicism god is immanent in every smallest part of the universe. God does not directly care about the good order of the cosmos in *Metaphysics* 12, nor for human beings, whereas god's providence is his most prominent characteristic in Stoicism, especially as presented by Balbus in *De natura deorum* 2. The cosmos has no divinely caused beginning in Aristotle, and of course no final consumption by fire. One could go on listing items like this, but we have already enough to show that there is a difference, as we might well say, *toto caelo*.

But it is not wholly clear that Aristotle defended the same positions in his more popular works. The problem is notoriously complicated for two reasons: the sources are often tendentious and vague, and the dialogue form of many of the exoterica makes it hard to know sometimes whether Aristotle was defending everything that he wrote.

Our concern now is with Cicero's *De natura deorum*. There is one work of Aristotle's quoted by name here (1.33), and only one: the dialogue *On Philosophy*. I shall return to this passage later, but for the moment all I will say is that it establishes beyond reasonable doubt that Cicero knew that the dialogue contained in its third book material about theology, and linked theology with cosmology.

There are other places in ancient literature where this dialogue is mentioned by name. It is mentioned once by Aristotle himself in *Physics* 1.2 (194a27–36). The name occurs in the catalogue of Aristotle's books in Diogenes Laertius 5.22 and this confirms that it had three books. Apart from Cicero and Diogenes, it is mentioned by at least six authors: by Philodemus (26), Porphyry (3), Alexander of Aphrodisias (11), Syrianus (11), Simplicius

(16), and Philoponus (7 and 8).² These citations are enough to establish that the dialogue discussed, to some extent, each of the following topics: the wisdom of the Seven Sages, the Magi, Orpheus, the relation between Ideas and numbers, the relation between god and the cosmos, and the nature of the final cause. It is a reasonable guess, but no more than a guess, that Book 1 was concerned with the early history of philosophical thought, Book 2 with Plato and the Academy, and Book 3 with Aristotle's own cosmology.

There is evidence that Cicero was perfectly well aware of important differences between the cosmologies of Aristotle and the Stoics. It is enough to quote the well known passage from the end of the *Lucullus*. The spokesman for the Academy, Cicero himself this time, runs through the doctrines put forward by the dogmatists *de rerum natura*, showing that they are all at odds with each other from Thales onwards, although they all claim, absurdly, to *know* what they are talking about. The Stoic, he says, declares that there is a cosmic mind that created both itself and the cosmos, and moves and rules the cosmos. The heavenly bodies and the earth and sea are all gods, permeated by a vital intelligence—but the whole cosmos will nevertheless be consumed by fire. But then Aristotle will descend on him:

So when this Stoic Sage of yours has spelled all that out for you, there will come, with a golden stream of oratory, Aristotle, to say that he is out of his mind. For the world had no origin ever, since so noble a piece of work could never have had a beginning, following the conception of some new plan; and further it is so well constructed everywhere that no force could bring about such great motions and so great a change, nor could any senility develop through long lapse of time such that its ordered structure would collapse and perish. (*Academica* 2.119 = *On Phil.* fr. 20; for the Latin see the Appendix of Ciceronian passages.)

Here is the position that characterised Aristotle most distinctively in Hellenistic cosmology: the eternity of the world. And Cicero shows that he understands well that this sets Aristotle apart, particularly from the Stoics. It is certainly not through ignorance of what Aristotle wrote that Cicero allowed him to be classified with the Stoics in *De natura deorum*.

Why then? We might notice, before trying to answer this question, that Cicero's contemporary Lucretius may have been moved by some of the same ideas as Cicero, although if so they led him to take a different course. Lucretius does not address the doctrine of the universal conflagration and rebirth of the world, nor the identification of god with fiery *pneuma*, nor the doctrine of the total penetration of the material world by *pneuma*. In other words, he overlooks the material pantheism that is the Stoics' peculiar contribution to theology. Instead, he attacks a set of ideas that are derived partly from Plato's *Timaeus* and partly from Aristotle, and in the latter case mainly from the more popular works rather than from the school treatises.³

Both Cicero and Lucretius, it seems, took the view that the opponents of the Atomist cosmology of Epicurus could be presented as being united on a set of propositions that distinguished them sharply enough from Atomism. Perhaps the two most important propositions having to do with theology concerned the uniqueness of the cosmos, as opposed to the infinitely numerous worlds of Epicureanism, and the design of the cosmos, as opposed to the randomness of Atomism. To be sure, Aristotle held that the design was built into the eternal structure of the world, while in Platonism it was the work of a craftsman god and in Stoicism it was implanted by and along with the penetrating *pneuma*. What was most important was what all three cosmologies denied—namely, that the world order was the result of chance.

My conclusion, then, is that Cicero omitted a Peripatetic spokesman from his team of theologians, not because he was ignorant of Aristotle's theology, nor because he thought it unimportant, nor for reasons of literary elegance, nor by chance. His reason was that he thought of theology as intimately connected with cosmology, and in cosmology he thought of two opposed sides: Epicureanism on the one hand, and an amalgam of Aristotle and the Stoics on the other. It was enough to expound these two positive theologies, and allow each of them to be criticised by the school that specialised in the criticism of others.

II. THE FIFTH ELEMENT

Cicero knew that Aristotle added a fifth to the four standard 'elements,' earth, water, air, and fire.⁴ He gives this information in *Academica* 1:

The elements . . . of which air and fire have the power of moving and acting, while the rest have the power of receiving and as it were of suffering—water and earth, I mean. A certain fifth kind, of which the stars and mind are made, distinct and different from the four I have mentioned above, was believed to exist by Aristotle. (*Academica* 1.7.26 = *On Phil.* fr. 27a)

I shall discuss more passages from Cicero concerning the elements in due course, particularly those from the *ND*. But first I believe it will be useful to describe the background of this idea, and the arguments used to support it. If Cicero understood Aristotle's reasons for introducing the fifth element, that is more important than the mere fact that he knew of the existence of this doctrine.

The history of the idea of the fifth element is somewhat obscure. To help to introduce as much clarity as possible into the story, I will distinguish four different arguments used to establish its existence, and then say something about each of them in turn.

The first is clearly derived from the *Timaeus*, although it is not found in the *Timaeus* itself. In Plato's dialogue four simple bodies are distinguished by the geometrical shape of their component particles: each is associated with one of the regular solids. Earth particles are cubes, the icosahedron is associated with water, the octahedron with air, and the pyramid with fire (55d–56b). But there are five regular solids: the dodekahedron has been left out. Plato remarks rather casually (55c) that "the god used it for the whole, making a pattern of animal figures thereon." There is, then, no fifth simple body in the *Timaeus*. But this same geometrical context produces a fifth simple body in the *Epinomis* (981b ff.), and in Xenokrates (fr. 53 Heinze, from Simplicius). There is little trace of argument in the fragment of Xenokrates, but the *Epinomis* offers an extremely straightforward *a priori* argument: there are five regular solids, they are the best building materials that exist, and all five must be used in composing the living creatures that exist in the cosmos. Let us call this the geometrical argument.

Second, we have the argument of Aristotle's *De caelo* Book 1, Chapter 2. The only simple motions are straight up and down, and circular. Every simple motion is the motion of a simple body. The straight motions belong to the four traditional elements. Therefore, there is another simple body (called by Aristotle "the first body") whose motion is circular. This may be called the circular motion argument.

Third, it is sometimes noticed that earth, water, air, and fire are all corruptible, at least in the sense that they change into each other. Hence nothing that is made of the four elements can be reliably durable to all eternity. But some physical things in the world are eternal, according to some philosophers. Hence they must be made of another physical element, different from the four in being incorruptible. The incorruptibility argument became later as important as the circular motion argument, and it took on an evaluative dimension, through the idea that what is incorruptible is also "pure," free of earthly dross. One definition of "ethereal" in an American dictionary is "extremely delicate or refined."

Fourth, Cicero in *Tusculanae disputationes* 1 attributes a different argument to Aristotle. Aristotle believes that none of the four traditional elements contains the power of thought, foresight, learning, teaching, discovery, memory, love, hate, desire, fear, grief, joy, etc. So there is a fifth element, of which mind is composed. We will name this the psychological argument.⁵

I now return to the geometrical argument of the *Epinomis*. Having argued for the existence of a fifth simple body from the existence of a fifth regular solid, the author of the *Epinomis* uses it in a very limited way. In broad outline, his ontology is as follows. There is a clear distinction between two kinds of being: soul, which is incorporeal, invisible, intelligent, and active; and body, which is passive, visible, and nonintelligent. There are five kinds of

body ranged in a hierarchy. At the bottom of the hierarchy are the objects made of earth; at the top, those made of fire. The principle on which the hierarchy is made is rather obscure; sometimes it appears to be the degree of orderliness in the motions performed, sometimes the durability of the objects (mortal/immortal), sometimes the capacity to accept direction from the intelligence of soul. What is important now is that fire comes highest in the hierarchy, aether (this is now the name of the fifth body) comes second, then air, water, and earth. The crucial point is that the aether of the *Epinomis* cannot be identified with the first body of Aristotle's *De caelo*, and can hardly be regarded as either the ancestor or the descendant of it, because it is firmly dissociated from the eternal circular motion of the heavenly bodies. The heavenly bodies are fiery.

The fragment of Xenokrates, quoted three times by Simplicius, gives us little useful information. In a polemic against Philoponus, Simplicius tries to make out that Aristotle was in agreement with Plato about the fifth body (*Physics* 1165.21 ff.). Plato attributed the dodekahedron to the heaven; hence he held that the substance of the heaven is the fifth body, just like Aristotle. This, he says, was made still clearer by Xenokrates, the most genuine of Plato's pupils, in his biography of Plato, where he wrote:

So he divided the living creatures again thus, into ideas and parts, dividing them in every way, until he came to the elements of all living creatures, which he named five shapes and bodies, namely aether, fire, water, earth, and air.

On each of the three occasions when he quotes these lines, Simplicius puts the five elements in the same meaningless order. Simplicius is wrong in saying that Aristotle was in agreement with Plato, since Plato did not mean that the heaven was made of a fifth body when he said that the dodekahedron was the shape applied "to the whole," and since Plato did not use the argument from motion at all. Hence Simplicius' testimony about Xenokrates must be regarded as unreliable, because he is clearly using it tendentiously.

Our second argument, the argument from circular motion, as everybody knows, is of enormous historical importance. It was not properly refuted and cleared out of the way until the time of Galileo and Newton. I am not sure that Cicero knew of its existence: hence I doubt whether he ever looked at *De caelo* Book 1. But this needs some closer examination, because there are a couple of passages where Cicero does in fact bring the fifth element rather closely into connection with motion.

The first is *Tusculanae disputationes* 1.22 (mentioned above). Since the four elements have no mental powers, says Cicero, Aristotle introduced the fifth anonymous element, "and so he calls the mind *endelecheia*, using a new name, meaning a certain continuing and eternal motion." This is quite puz-

zling, because there is no other evidence that Aristotle called mind, or anything else, by this name, although he did use the adjective *endelechēs* to mean “continuous” (GC 2.10, 336b31).

Many explanations have been offered for the puzzle. The one that comes most quickly to mind, I suppose, is that although Aristotle never said such a thing in his treatises, he did say it in one of his dialogues, now lost. The main trouble with this is our knowledge that Aristotle was particularly interested, in his psychological works, in the *origins* of the mind’s motions, and did *not* think it characteristic of the mind that it should move eternally. If we are to think of the soul, as opposed to the mind, he stated explicitly in *De anima* 1.4 that the soul is not moved, except incidentally. If necessary, we may attribute a statement to Aristotle in the lost works in order to explain a difficulty in the doxography; but we should be very reluctant to attribute to him an inconsistent statement.

A more complex explanation runs as follows. Aristotle called the soul an *entelecheia* (actuality), and somehow this was confused, perhaps by Cicero, otherwise by his source, with *endelecheia*, which was then referred to the idea of eternal motion, and hence to the fifth element. (This is the explanation preferred by Moraux.) If this is accepted, then the passage offers no support to the idea that Aristotle held the mind (or the soul) to be composed of a fifth bodily element, endowed with eternal motion. This is important, because it would be strange if Aristotle, who passed from a rather Platonic view of the soul in the early dialogue *Eudemus* to the well known hylomorphic doctrine of the *De anima*, made that intellectual journey by way of an intermediate *materialist* phase. We would need more evidence than Cicero’s dubious remarks.

But this belongs properly to our discussion of the psychological argument, and I shall return to this passage. The immediate question concerns Cicero’s possible knowledge of the argument from circular motion, as found in *De caelo* 1.3. I think this question can in fact be answered with some certainty, from a passage in *De natura deorum* that has not been mentioned yet:

But neither is Aristotle undeserving of praise, in that he thought everything that moves moves either by nature or by force or by will; but the sun, moon, and stars move; but the things that move by nature move either downwards by weight or upwards by lightness, neither of which is a property of the stars, because their motions are in a circular orbit. But neither could it be said that it is by some greater force that the stars move, contrary to nature. For what can be greater? It remains, then, that the motion of the stars is by will. (ND 2.44 = *On Phil.* fr. 21)

If Cicero believed this to be Aristotle’s view, then he must have been ignorant of the doctrine of *De caelo* 1.3 about the circular motion argument for the

existence of a fifth body. It is not, indeed, inconsistent to hold both that the motion of the stars is voluntary and that they are made of a fifth body with natural circular motion. Aristotle's explicit doctrine, expounded in *De caelo* and *Metaphysics* 12, concerning the motion and composition of the spheres, is not very far from this, and Cicero's words might perhaps be taken for a very loose summary of this doctrine. But his statement that natural motion is either up or down is very categorical.⁶

I take it, then, that Cicero's picture of Aristotle's cosmology, at least on this point, is not derived from the *De caelo*. Either it is erroneous, or it is derived from another Aristotelian source. The situation is most tiresomely complicated by the fact that it is Balbus the Stoic who describes this doctrine of Aristotle's, and Balbus is committed to the Stoic view that there are just four elements, and the stars are made of fire. So we have no clear notion of the fifth body at all in this passage. All the same it seems most reasonable to believe that the source is the dialogue *On Philosophy*.

Now, if this dialogue contained the doctrine of the fifth element, and if it did not contain the argument from circular motion, the existence of the fifth element must have been supported by another argument. What was the reasoning on which it was based? We must guess; but it seems to me that we can guess with a great deal of confidence that it was the argument from incorruptibility, to which I now turn.⁷

The incorruptibility argument can be found, in rather disguised form, in Aristotle's *De caelo* 1.3 (there is a very similar statement of it in *Meteorologica* 1.3). It is disguised in this sense. Aristotle first states the argument for the existence of what he calls "the first body" from the need for a body endowed with natural circular motion. He then *deduces* that it must be ungenerated, indestructible, and unchangeable. His reasoning is that all generation takes place between opposites, opposites have opposed motions, and there is no opposite to circular motion. Hence, the body that moves in a circle is not liable to generation and destruction. So far, then, there is no argument for the existence of a fifth element from the need for an incorruptible body. But he continues the chapter with some less technical thoughts about this element. These include the idea that "according to the records handed down from generation to generation, we find no trace of change either in the whole of the outermost heaven or in any of its proper parts." Moreover, he says, the name "aether" was given to the first body "by the ancients . . . choosing its title from the fact that it 'runs *always*' (*aei thein*) and eternally" (270b13-24, Guthrie's translation). It is not, in other words, *circular* motion that is the primary characteristic of this element, but *eternal* motion. These ideas at least produce the materials out of which the incorruptibility argument for the existence of the fifth body can be constructed, and the etymology sug-

gests that in Aristotle's view this might have been the earliest argument for its existence.

It seems likely that the eternity of the cosmos was one of the main themes of *On Philosophy*. There is some danger of circularity in the argumentation here: the editors decide that the eternity of the world was a theme of the dialogue, "fragments" dealing with this subject are assigned to the dialogue, and so we have a lot of fragments of the dialogue on this subject, which must therefore have been a major theme of the dialogue. Nevertheless, editors have been confident about it. "It was this work," Jaeger wrote, "now lost but much read in antiquity, that contained the two philosophical views then considered most characteristic of Aristotle: the adoption of the ether as the element of the heavens, and the assertion that the cosmos is indestructible and uncreated."⁸

The argument for assigning this theme to *On Philosophy* depends on a complex chain of reasoning: perhaps the crucial links are the following. Philo in his *De aeternitate mundi* 3.10–11 (= *On Phil.* fr. 18) tells us that Aristotle condemned those who denied the eternity of the cosmos for their "dreadful atheism," and said sarcastically that whereas he used to be afraid that his house might be destroyed by storm or tempest or rot or neglect, now he was terrified by those who would destroy the whole cosmos by their arguments. This does not come from the extant treatises, and so it must come from one of the lost works. The dialogue *On Philosophy* is named by Simplicius (*De caelo* 288,28 ff. = *On Phil.* fr. 16) as the source of an argument that there must exist something in the world that is ungenerated and indestructible, and this is "the divine." Velleius in Cicero's *De natura deorum* 1.33 (= *On Phil.* fr. 26) tells us that in the third book of the dialogue Aristotle called the cosmos itself a god, and also called the aether (*caeli ardorem*) divine. In the field of scholarship that deals with Aristotle's lost works, this counts as a powerful case for supposing that *On Philosophy* contained a declaration of the eternity of the world, in opposition to the Atomists and other Pre-Socratics, and Plato's *Timaeus*.

It is perhaps a little surprising that when Aristotle returns, in the passages of *De caelo* and *Meteorologica* mentioned above, to the connection between aether and incorruptibility, he does not mention that incorruptibility was his own argument for a fifth body at an earlier stage of his development, but attributes it solely to "the ancients" or to the consensus of all people. But he is perfectly sympathetic to this reasoning in those passages; he is merely shifting the emphasis to his argument from circular motion. There is really no occasion for him to refer back to the dialogue.

If *On Philosophy* contained the argument for a fifth body from the need for an element that is incorruptible, and Cicero knew the Aristotelian work

(which is certain), then Cicero should have known of the incorruptibility argument for the existence of a fifth element. The only confirmation I can find, beyond the hints quoted just above from Velleius' speech in *De natura deorum* 1.33, is a later passage from the same dialogue, 2.42-44 (= fr. 21), where *purity* and *continual* motion are attributes assigned to the aetherial region. The argument there, however, is turned upside down: from the claim that there is an element with these special properties it is inferred that there must be living beings in that region endowed with corresponding properties—namely, the stars.

Finally I come to the psychological argument, which features most prominently in Cicero. The argument is given in its fullest form in *Tusculanae disputationes*, Book 1:

He [sc. Aristotle] thinks there is a certain fifth nature, of which mind is made; for thinking, foreseeing, learning, teaching, making a discovery, holding so much in the memory—all these and more, loving, hating, feeling pain and joy—such things as these, he believes, do not belong to any one of the four elements. He introduces a fifth kind, without a name, and thus calls the mind itself 'endelecheia', using a new name—as it were, a certain continual, eternal motion. (*Tusc. Disp.* 1.10.22 = *On Phil.* fr. 27b)

This is really quite unexpected. As I have mentioned already, there is good evidence that Aristotle thought of the soul as immaterial in the early stages of his career, when he wrote the dialogue *Eudemus*, and he certainly held an immaterialist view in all his extant works. It would be truly astonishing if he ever thought of the soul as a particular and special kind of *matter*. But Cicero is quite firm in his view that Aristotle allocated the soul (or mind) to a "fifth kind" or "fifth nature": three times he mentions the idea with Aristotle's name attached to it (*Acad.* 1.26 = fr. 27a; *Tusc. Disp.* 1.22, above; and *Tusc. Disp.* 1.65-66 = fr. 27d). In the first of these texts he claims that both the soul *and the stars* are made of this material.

Unless we dismiss Cicero's testimony as nonsense, or accept it at face value at the cost of making Aristotle a temporary materialist, there is really only one feasible interpretation of these passages.⁹ We are ready to believe that Cicero found in *On Philosophy* a version of the incorruptibility argument for a fifth kind of material body that formed the heavens. It seems that he also knew of an argument in Aristotle that said that the capacities of the soul could not be explained as arising from the four earthly elements, and that therefore the soul must have a different material base. We need not suppose that Aristotle ever *identified* the soul with its material base: that was the error of Cicero or his source.

There is enough to be found in the extant works of Aristotle to make this interpretation plausible. The key text is the well known passage of *De generatione animalium* 2.3 736b29-737a1:

Now it is true that the faculty of all kinds of soul seems to have a connexion with a matter different from and more divine than the so-called elements; but as one soul differs from another in honour and dishonour, so differs also the nature of the corresponding matter. All have in their semen that which causes it to be productive; I mean what is called vital heat. This is not fire or any such force, but it is the breath included in the semen and the foam-like, and the natural principle in breath, being analogous to the element of the stars. (transl. Platt)

There is much here in common with Cicero's reports of the psychological argument. As in Cicero, we read that the *faculty* of the soul is associated with a special kind of *body*. Cicero gives details of the faculties, and thinks of feelings and intelligence, whereas Aristotle had reproductive power in mind, but the close similarity is unquestionable. There is an evaluative element in the passage of Aristotle too—the material differs according to the value (“honour and dishonour”) of the soul. Moreover, the fifth body is “more divine” than the other four. Aristotle says only that it is “analogous to” the material element of the stars, not that it is identical with it. But it is easy to see how Aristotle's more cautious formulation of this set of ideas could be transformed into the theory reported by Cicero.¹⁰

It is usually thought that Cicero's source, whether directly or indirectly, was the dialogue *On Philosophy*, and these Ciceronian texts duly appear in the collections of “fragments” of the dialogue. That might be right. But it is the argument from incorruptibility that has a proper place in the dialogue; the psychological argument could appear there only as a supporting theme.¹¹

However this may be, it happens that the psychological argument does not occur in Cicero's *De natura deorum*; so we need not pursue it any further now.

III. ARISTOTLE'S GODS

Aristotle, in the third book of his *On Philosophy*, confuses many things, dissenting from his master Plato. Now he attributes all divinity to mind, now he says the world itself is god, now he puts some other being in charge of the world and gives that being the role of ruling and preserving the motion of the world with a certain counterrotation. Then he says the bright sky [aether?] is god, not realizing that the sky is part of the world, which is another place he himself has called god. But how can the divine sensation of the sky be preserved in motion that is so swift? And then, where are all of the many gods, if we count even the sky as god? But since he himself wants god to be bodiless, he deprives it of all sense, also of wisdom. Furthermore, how can the world move, if it lacks body, and how if it moves all the time can it be peaceful and happy? (*De natura deorum* 1.33 = *On Phil.* fr. 26)

The speaker is the Epicurean Velleius, and he is not aiming to show Aristotle's theology in the best light. As evidence for Cicero's knowledge of Aristotle, the passage needs some interpretation.

It was once fashionable for editors to insert *non* in the first line before *dissentiens* (" < not > dissenting . . ."), thus bolstering up the case for an early Platonizing stage of Aristotle's career. But recent editions have dropped this unnecessary emendation ("l'integrazione < non > è, dunque, un assurdo," says Untersteiner, p. 256).

Velleius gives to Aristotle four notions of the nature of god. None of them is precisely transparent, but it is possible to make some sense of all of them as loose descriptions of Aristotelian doctrine.

"Now he attributes all divinity to mind." In the surviving works of Aristotle, there is no passage that says exactly this, but it is not hard to see what might lie behind it. The activity of god in *Metaphysics* 12 is thought: in *Nicomachean Ethics* 10.8, the life of the mind (*theoria*) is the closest man can come to the life of the gods. Closer parallels are quoted from the "fragments" of the lost works. We have a good citation from Simplicius' commentary on *De caelo*:

That Aristotle conceives of something above mind and substance is clear from near the end of his book *On Prayer* where he says that god is either mind or beyond mind. (Simplicius 485.20 = Aristotle, *On Prayer*, fr. 1)

In the alleged fragments of Aristotle's *Protrepticus* taken from Iamblichus' work of the same name, there are other parallels (see Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus*, B 108, B 110).

"Now he says the world itself is god." In Greek the word *ouranos*, as in Latin the word *caelum*, can sometimes be used to refer to the world as a whole, rather than the sky alone. In *De caelo* 2.3, Aristotle comes very close to calling the *ouranos* a god in part of his discussion of the body that moves with circular motion:

Each thing that has a function is for the sake of its function. The activity of god is immortality: that is, eternal life. So necessarily eternal motion belongs to god. Since the *ouranos* is of this kind (for it is a divine body), therefore it has the rotating body, which naturally moves in a circle always. (2.3 286a8–12)

Some have interpreted this to imply that at the time of writing it Aristotle had not yet introduced the Unmoved Mover into his theology.¹² Alternatively, we may suppose that he means to say no more than that the heaven is "divine," i.e., made of the divine and incorruptible "first body." In any case, it is likely that Cicero or his source could find in *On Philosophy*, or in some other accessible Aristotelian work, a statement that the heavens are immortal, and perhaps that the whole world order is so too. This would be enough to support Velleius' statement

"Now he puts some other being in charge of the world and gives that being the role of ruling and preserving the motion of the world with a certain counterrotation." This has caused trouble because of the word "counterrotation" (*replicatione*). Bignone connected it with the mythical backward rotation of the heavens in Plato's *Politicus*. As Pease suggests (note *ad loc*), it is probably a translation of the Greek word *aneilixis*. Aristotle uses the verb *anelittein* in *Metaphysics* 12.8 1074a2 in an extremely technical passage about the multiple spheres that form the heavens. For each of the planets, he argues, a number of spheres must be posited to explain its motion relative to the fixed stars. But there must also be an equivalent number of *counterrotating* spheres between the sphere that carries the planet and the set of spheres needed to account for the motion of the next planet.

It is highly unlikely that Aristotle picked out the mover(s) of these particular spheres as especially deserving the title of god, or that Cicero thought that he did. There are two possibilities: either he was thinking of a passage of Aristotle in which the "backward" motion of the heavenly bodies other than the fixed stars was described; or the word is used quite loosely to refer to the "rolling" of the heavenly spheres in general. The first is preferred by Cherniss (p. 591–92), the second by Moraux (col. 1211) and Effe (pp. 159–61). The latter points out that the verb *anelittein* occurs in *De generatione animalium* 2.5 741b21 with a sense equivalent to "returning to its starting point." Since Velleius is not even aiming to be fair, it seems rather pointless to carry the discussion any further. We should note, however, that the role of this god is to "rule" and "preserve" whatever motion it is that he is charged with. There is no trace of the doctrine of *Metaphysics*, that god moves "as the object of desire," but also no trace of the non-Aristotelian ideas that he *started* the motion or *planned* the order of the heavenly spheres.

"Then he says the bright sky (*caeli ardorem*) is god." Writing about Stoic theory, Cicero uses the expression *ardor caeli* to refer to aether, which for the Stoics was not, of course, Aristotle's "first body" but a kind of fire (*ND* 2.64). Clearly, Velleius uses it to mean "aether," and what he has in mind is something that Aristotle said about the first body. Again, we have to suppose that Velleius is not allowing any distinction between "god" and "the divine." Aristotle was willing to think of this element as divine (*De caelo* 1.3, 270b1–10), but would probably have been surprised to hear it called god.

Finally, we should look at the most impressive and memorable of all Cicero's reports of Aristotle's theology—a passage reminiscent of the Cave of Plato's *Republic*, and universally, so far as I know, acknowledged to be taken from the dialogue *On Philosophy*. The speaker is Balbus the Stoic, and he is happy to find Aristotle so much in agreement with his own school. (The text is *ND* 2.95–96 = *Fr.* 12.15 of *On Philo*.)

Suppose [said Aristotle], there were people who lived in fine houses, well equipped with everything that fortunate people have, but always below the surface of the earth: imagine, then, their first emergence into the regions where we live. They have heard tell of gods; when they see the earth and sea and sky, come to know the clouds and winds, see the sun and understand day and night, and finally see the heavenly bodies at night in their immutable courses—seeing all this, they will suppose that there *are* gods and that all this is the work of gods.

There is nothing in this that strikes us as foreign to Aristotle's theology. It is not said or implied that the cosmos is created by gods: a cautious phrase is used, *haec tanta opera deorum esse* ("these mighty works are the works of gods"). Even in the austere theology of *Metaphysics* 12, that could truly be said. It is not implied that the order in the cosmos is for the benefit of man, although the Stoic would no doubt be glad to find that doctrine in Aristotle. What makes these earth dwellers think of god is the beauty, magnitude, and enduring order of the cosmos.

Balbus introduces this quotation from Aristotle in the middle of his demonstration of the providential government of the cosmos by god. In later sections (120–153) he reviews the living species one by one in order to show the hand of god in their design (as William Paley did in 1802 in his celebrated *Natural Theology: Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*). There are parallels for many of Balbus' "evidences" in Aristotle's zoological works.¹³ We need not suppose that Cicero himself studied these works: no doubt he had Stoic sources which had already digested the Aristotelian material. What is most striking is the extraordinary ease with which Aristotle's view of the natural world, which excludes the conception of providential design, can be adapted to fit Stoic providentialism. It very clearly foreshadows the future, when so much of Aristotle's philosophy was taken over by Christian theologians.

APPENDIX

Cicero's evidence about Aristotle's On Philosophy (Fragments listed according to the numbers assigned by Walzer, Ross, and Untersteiner)

(7b) ND 1.107.

Orpheum poetam docet ARISTOTELES numquam fuisse et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis.

(12a) *Div. ad Brut.* 1.63–65

Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit

animus . . . itaque appropinquante morte multo est divinius . . . (64) divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adfert . . . ex quo et illud est Callani, de quo ante dixi, et Homericus Hectoris, qui moriens propinquam Achilli mortem denuntiat.

(13a) *ND* 2.95–96.

Praeclare ergo ARISTOTELES, si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus his omnibus quibus abundant ii qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca quae nos incolimus atque exire potuissent, cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: quare cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. atque haec quidem ille.

(20) *Lucullus* 119.

Cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens ARISTOTELES qui illum desipere dicat; neque enim ortum esse umquam mundum, quod nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio, et ita esse cum undique aptum ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri, nulla senectus diuturnitate temporum existere ut hic ornatus umquam dilapsus occidat.

(21) *ND* 2.42–44

(42) Cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aere aliorum, absurdum esse ARISTOTELI videtur in ea parte quae sit ad gignenda animantia aptissima animal gigni nullum putare. sidera autem aetherium locum obtinent. qui quoniam tenuissimus est et semper agitur et viget, necesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse. quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in his sensum inesse et intelligentiam. ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda. Etenim licet videre acutiora ingenia et ad intellegendum aptiora eorum qui terras incolant eas in quibus aer sit purus ac tenuis quam illorum qui utantur crasso caelo atque concreto.

(43) quin etiam cibo quo utare interesse aliquid ad mentis aciem putant. probabile est igitur praestantem intellegentiam in sideribus esse, quae et aetheriam partem mundi incolant et marinis terrenisque umoribus longo intervallo extenuatis alantur. sensum autem astrorum atque intellegentiam maxime declarat ordo atque constantia (nihil est enim quod ratione et numero moveri possit sine consilio), in quo nihil est temerarium, nihil varium, nihil fortuitum. ordo autem siderum et in omni aeternitate constantia neque naturam significat (est enim plena rationis) neque fortunam, quae amica varietati constantiam respuit. sequitur ergo ut ipsa sua sponte suo sensu ac divinitate moveantur.

(44) Nec vero ARISTOTELES non laudandus in eo quod omnia quae moventur aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate, moveri autem solem et lunam et sidera omnia: quae autem natura moverentur, haec aut pondere deorsum aut levitate in sublime ferri, quorum neutrum astris contingeret, propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur. nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ut contra naturam astra moveantur. quae enim potest maior esse? restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius.

(26) *ND* 1.33

ARISTOTELESque in tertio DE PHILOSOPHIA libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens. modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. tum caeli ardorem deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designavit deum. quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. quo porro modo mundus moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?

(27a) *Acad.* 1.26

Itaque aer—hoc quoque utimur enim pro Latino—et ignis et aqua et terra prima sunt, ex his autem ortae animantium formae earumque rerum quae gignuntur e terra. ergo illa initia et, ut e Graeco vertam, elementa dicuntur; e quibus aer et ignis movendi vim habent et efficiendi, reliquae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram. quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare eorumque quattuor quae supra dixi dissimile ARISTOTELES quoddam esse rebatur.

(27b) *Tusc. Disp.* 1.22

ARISTOTELES longe omnibus—Platonem semper excipio—praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et tam multa meminisse < et > alia, amare odisse, cupere timere, angi laetari, haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat: quintum genus adhibet vacans nomine, et sic ipsum animum *endelecheian* appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem.

(27c) *Tusc. Disp.* 1.41

Si vero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam nonintellecta natura, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut ea terra longissime se ecferant.

(27d) *Tusc. Disp.* 1.65–66.

Sin autem est quinta quaedam natura, ab ARISTOTELE inducta primum, haec et deorum est et animorum. Hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in *Consolatione* hoc expressimus: ‘animorum nulla in terris origo inveniri protest. nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. his enim in naturis nihil est quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia. quae sola divina sunt, nec invenietur umquam unde ad hominem venire possint nisi a deo. singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. ita, quicquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. nec vero deus ipse qui intellegitur a nobis alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.’ hoc e genere atque eadem e natura est humana mens.

BIBLIOGRAPHY

The following are cited by the name of the author or editor only:
Aristotelis Dialogarum Fragmenta. In usum scholarum selegit Ricardus Walzer. (Firenze: Sansoni, 1934).
Aristotelis Fragmenta. W.D. Ross, ed. (Oxford Classical Texts, 1955).

- Aristotele. *Della Filosofia*. Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di Mario Untersteiner. (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1963).
- M. Tulli Ciceronis "De natura deorum" libri III. Arthur Stanley Pease, ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958. Repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Gesellschaft, 1968).
- Cicero, *De natura deorum*. With an English translation by H. Rackham. Loeb Classical Library. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).
- Bignone, E. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze: La Nuova Italia, n.d.)
- Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1944).
- Effe, Bernd. *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift "Über die Philosophie."* Zetemata, Heft 50 (München: Beck, 1970).
- Festugière, A.-J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Vol. 2, *Le Dieu Cosmique* (Paris: Librairie Lecoffre, 1949).
- Furley, D.J. "Lucretius and the Stoics," *Bulletin of the [London] Institute of Classical Studies* 13 (1966), 13–33.
- Gigon, O. "Cicero and Aristoteles." *Hermes* 87 (1959), 143–62.
- Glucker, John. *Antiochus and the Late Academy*. Hypomnemata, Heft 56 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).
- Gottschalk, H.B. Review of P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrast. Gnomon* 39 (1967), 17–26.
- Kleywegt, A.J. *Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift "De Natura Deorum."* (Groningen: J.B. Wolters, 1961).
- Morau, Paul. "Quinta Essentia" Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie* 24 (1963), 1171–1263.
- Solmsen, Friedrich. *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with his Predecessors* (Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 1960).
- Steinmetz, Peter. *Die Physik des Theophrast*. Palingenesia I (Bad Homburg/Berlin/Zürich: Gehlen, 1964).
- Süss, Wilhelm. *Cicero: Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke)* (Mainz: Abhandlungen der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1965), nr. 5.
- Tarán, Leonardo. *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1975).

NOTES

1. Some editors have suggested that this book is to be identified with *Sosus*, mentioned by Cicero in *Academica* 2.12. Pease, in his *Ciceronis "De natura deorum,"* mentions a suggestion that it might be Antiochus' *On Gods*, cited by Plutarch, *Lucullus* 28.8, and that there Antiochus might have equated Stoic and Peripatetic *theology*. Since this equation is so implausible, it will need more reasoning than

that to convince us that Antiochus meant the equation to extend beyond the ethical point described in Balbus' response. Rather surprisingly, Glucker does not appear to discuss this at all.

2. The numbers in parenthesis are the numbers of the fragments in the editions of Ross, Walzer, and Untersteiner (for details, see the bibliography above). I have used this numbering throughout, except that I have assigned letters a, b, c, etc. to subdivisions of some of their fragments, in a way that should be obvious.
3. Bignone's *L'Aristotele perduto* is still the classic statement of the case.
4. It is convenient to call this traditional quarter by the name "elements." Some philosophers, notably Plato, held that they were composed of simpler entities, which therefore more properly deserved the name "elements" (Tarán observes this, p. 263.) But for our present purposes there is no real danger of confusion.
5. Although later Peripatetics appear to have dropped the fifth element, there is a curious passage in Philoponus which attributes it to Theophrastus:
 Theophrastus says: 'If the visible and the tangible are from earth and fire, the stars and heaven will be from these; but they are not.' He says this by way of introducing the fifth body, which moves circularly. (*De aeternitate mundi* 520.18–21)
 Steinmetz (163) argued that the fifth body must have been introduced by Theophrastus only by way of an *aporia*, since there is other evidence that he believed the heavenly bodies (or at least the sun) to be made of fire. He was criticized by Gottschalk (23) on the ground that an incorruptible element of the heavenly bodies, different from the earthly four, is attributed to Theophrastus explicitly by Simplicius *Phys.* 20.17ff.
6. I have changed the text of my paper as presented to the Saarbrücken conference in the light of comments from Carlo Natali, for which I am very grateful.
7. So Moraux, col. 1211.
8. W. Jaeger, *Aristotle*² (Oxford: Oxford University Press, 1948), 140.
9. I believe I am following Cherniss (598–602) most closely. Effe takes a fairly similar view (148–155). Moraux argued that the *quinta natura* of the soul or mind must be an *immaterial* substance, not a body, and therefore the equation with the material of the stars was just a mistake.
10. There is a lot of literature on this. See Martha C. Nussbaum, *Aristotle's "De motu animalium"* (Princeton University Press, 1978), 143–64.
11. Effe mentions that it may come from the *Eudemus*. He appears to think that *On Philosophy* contained the argument from circular motion, as well as incorruptibility. But I have not been able to discover why.
12. W.K.C. Guthrie, *Aristotle: "On the Heavens"* (Loeb Classical Library; London; Heinemann, 1953).
13. These parallels are most conscientiously collected by Pease in his commentary.

Cicero and the Aristotelian Theory of Divination by Dreams

José Kany-Turpin and Pierre Pellegrin

[This article brings together two papers on a common theme. Sections I and II are the work of Pierre Pellegrin, and Sections III and IV are by José Kany-Turpin. The Introduction and Conclusion are by Pellegrin, and all of his portions have been translated from French into English by Anthony Preus. Help with the translation of Sections III and IV was provided by W.A. Caswell.—W.W.F.]

INTRODUCTION (P.P.)

Belief in the reality of divination, especially divination by dreams, was in antiquity—as in all other times—widespread. Yet Aristotle seems to have established a tradition of a “naturalist” interpretation of dreams in his treatises *De insomniis*, *De divinatione per somnum* and, to a lesser degree, *De somno et vigilia*—not forgetting some passages from his other works, particularly his biological works. Diogenes Laertius’ lists of the works of Aristotle’s successors at the head of the Lyceum include Theophrastus’ *On Sleep and Dreams*, and Strato’s *On Sleep* and *On Dreams*. It would, however, be both inadequate and anachronistic to try to place Aristotle’s doctrine—as well as the theories of those opposed—in the more modern confrontation of “rational” as against “mystical” understanding of dreams. According to the first, a dream is a psychic process ultimately reducible to physiological mechanisms; according to the second, a means of communicating with the supernatural.¹

To be sure, there is in Greek philosophy a mystical tradition. It is perhaps not well enough understood in all its subtle variations, but its

existence is sufficiently attested that it may be useful to recall it here. The popular version of the mystical doctrine is probably presented most clearly in Book I of Cicero's *De divinatione*, a treatise which we discuss in detail below. We may suppose that this doctrine resonated, so to speak, with a group of well-established popular beliefs, and it is probably nothing but a rationalization of these beliefs.² There is also a pre-Aristotelian rational tradition, going back to some of the pre-Socratic philosophers, possibly Empedocles,³ certainly Democritus. When Aristotle opposes the Democritean theory of images and emanations emitted from objects (*De div. per somn.* 2, 464a5), to replace it with a theory of perturbation propagated from object to sleeping subject, it is easy to see that we are dealing with two theories resting on similar premises. But most ancient philosophers did not think that they had to choose between mysticism and rationalism. Rather they intended to give a rational account of divine intervention in dreams. That was, for example, Plato's point of view.

In a recent article, Eugenie Vegleris illustrates the different directions in which the Platonic analysis of dreams tends.⁴ On one side, "dreaming is demonstrably situated at the most distant point possible of the intelligible world," coming only after illusions of art. The passages cited by Vegleris show that this idea was always a Platonic doctrine, that is, it cannot be confined to a particular period in his theoretical development. But on the other side, Plato also asserts that dreams of divine inspiration do exist. The best examples are those that the *Apology*, *Crito*, and *Phaedo* attribute to Socrates. We might say, then, with Vegleris that "it appears that Plato's rationalism did not succeed in evicting the belief, strongly anchored in the Greek tradition, in the divine source of certain dreams." To sustain such a thesis is doubtless to move toward the anachronism we already rejected. Obviously Plato has constructed an *absolutely ambivalent* theory of dreams. For the undiscerning person, dreaming is the worst possible condition because it marks the triumph of the desiderative soul over the rational soul. But there is also the dream of the wise man that occurs "when a man gives himself over to sleep only after having awakened his reason and having nourished it with beautiful thoughts and meditations" (*Rep.* IX.571E). Not only does he escape the perverted consequences of dreaming, but he acquires through dreaming a means of investigating the past, present, and future—a means superior to that offered by the waking state. We recognize here a rationalized form of the ascetic exercises that the Orphic and Pythagorean traditions recommended to those who wanted dreams that would put them in contact with the divine. The physiological theory of the *Timaeus*, in which dreaming is an image reflected by the liver of thoughts projected from the intellectual part of the

soul, gives a "physical" foundation to the distinction between good and bad dreams and allows Plato the possibility of readily adding a theory of a divine or rather "daimonic" origin of divinatory dreams. Dreaming even becomes an instrument of that *metarational* study, the "highest music"—philosophy (*Phaedo* 61A). Socrates, the paradigmatic sage, is simultaneously dreamer and musician. Obviously it is to such men the gods would send their dream revelations.

Thus we see that in Plato there is no conflict between an attempt, which we would call "rational," to explain dreams by means of physiology, and the recognition of divine intervention in *certain* dreams. In the same way the author of the Hippocratic treatise *On Dreams* (i.e., *On Diet* IV), which does not attempt to provide a theory of dreaming but to give interpretative recipes, very easily accommodates a distinction between dreams inspired by the gods and dreams "by which the soul tells us what is happening in the body" (VI, 642). For the first sort "there are interpreters who have the art of judging" (*ibid.*); the physician is interested only in the second.⁵

Aristotle and Cicero offer a strong contrast, for they are clearly not among those thinkers—doubtless in the majority in the history of ancient philosophy—who integrated the supernatural origin of certain dreams into a philosophical, that is, rational, doctrine; according to Cicero as well as Aristotle, the gods are not involved in human dreaming. In this respect these writers appear *modern* to us, for it is extremely difficult for people today to suppose that dreaming is simultaneously a natural process and a divine message, although it should not be completely impossible, since contemporary believers accept that God does indeed use natural processes as miraculous interventions in the world order. Does that amount to saying that what we call Aristotle's "rationalism" is fundamentally the same as Cicero's? To answer this question, we will have to define the positions of these authors: first, that of Aristotle (Sections I and II); and then that of Cicero (Sections III and IV).

I. FROM CICERO TO ARISTOTLE: DIVINATION AND/OR RATIONALITY (P.P.)

In Book II of the *De divinatione*, Cicero proposes an ultrarationalistic doctrine that denies the reality of divination, in opposition to his brother Quintus, a partisan of divination, who had presented his theses in Book I. Far from being proof for the existence of gods, the mantic art, according to Cicero, is only the fruit of superstition, and its "successes" are only the effect of chance. One of the principal arguments proposed by Quintus—which appears to be Aristotelian—was the universality, both in space and

time, of belief in divination. And the near unanimity, invoked by Quintus, of *philosophers* in favor of divination ought to have had a special weight in the milieu of intellectual Romans, where this controversy occurred.

Nevertheless there are exceptions to this agreement of philosophers on the reality of divination. Cicero himself mentions Xenophanes (I,5), Epicurus (*ibid.*), and Carneades, whose argument he develops (II,9–12). Although generally in opposition, the two brothers do partially agree about doxography. There is no further discussion of Xenophanes; Epicurus is disqualified by agreement because “he speaks randomly about the nature of the gods” according to Cicero (I,5), and because he is “neither elegant nor noble” according to Quintus (I,62). As for Carneades, Quintus refutes his opinion by the subterfuge of appealing to the uncertainty that Carneades had made the basis of his teaching: “in the heat of controversy, he sometimes supports this, sometimes that” (I,62).⁶

The place of Aristotle in this doxography is particularly interesting. We might have expected Cicero to appeal to his “naturalistic” theory of dreaming as a weapon against the mantics. But it is remarkable to see the two brothers each taking their turn invoking the authority of Aristotle in support of their respective theses, though those theses are inconsistent with each other.

First, Quintus reports (I,53) the well-known story of Eudemus of Cyprus, written by his friend Aristotle. Eudemus, gravely ill, sees “in his sleep” (*in quiete*) a young man who tells him of several future events: his cure, the death of the tyrant Alexander, Eudemus’ return “home” (*domum*) in five years. These predictions were fulfilled; we shall come back to that. This fragment is among those generally credited to Aristotle’s *Eudemus*, and it is the only evidence for divination in Aristotle. It is invoked as a kind of experimental verification of what appears to be the central thesis of the *Eudemus*, the idea that union with the body does violence to the nature of the soul. In addition, Ross cites a passage from Al-Kindi that attributes to Aristotle the retelling of a shamanic adventure undergone by a “Greek king” between life and death. The king, having come back from that middle condition, prophesied natural catastrophes. There is also a passage in Sextus Empiricus (*Adv. math.* IX [= *Adv. phys.* I], 20–23), which commentators generally include in the *De philosophia*, in which Aristotle seems to say that the idea of the gods had arisen in the spirit of mankind from certain psychic experiences and from the spectacle of the stars. The psychic experiences in question are “enthusiastic” and divinatory states during sleep and at the approach of death. When, in Book II, he refutes his brother, Cicero does not return to this subject, and thus seems not to contest the attribution of such theses to Aristotle. On

the other hand, Cicero, for his part, relies explicitly on Aristotle to found his own rationalistic conception; he invokes the Aristotelian theory of the reuse during dreaming of what remains from waking experience (II,128).

An obvious solution to these difficulties presents itself immediately, and it agrees with the widely accepted idea that there may be *at least two* Aristotles: the first, a young mystical thinker who is an adherent of what is possibly the majority movement of Greek philosophy. According to this movement, the soul has a relationship with the things on high, a relationship that can be *evoked* by exceptional situations and/or ascetic exercises. The second Aristotle is a rationalist thinker as well as a *naturalist*, as we see in *Parva naturalia*. Consequently Aristotle first would have adhered to the concept presented by Quintus according to which divinatory dreams bring information about the future from the gods. Later he would have adopted a rationalist concept of dream processes. We have to say "at least two" Aristotles in order to allow room for other possible stages.⁷

But all the same it is odd that in the same treatise Cicero refers diverse positions, one after the other, to the same Aristotle. It seems to us that Cicero might have called attention to these differences, if not to explain them as an evolution in Aristotle's thought (after all Cicero had not read Jaeger!), at least to register some surprise.

In Book II, where he refutes his brother Quintus, Cicero borrows explicitly from Aristotle at least one point of his doctrine concerning dreams. This is the theory according to which dream images are residues of diurnal realities. If we provisionally adhere to the usual chronological schema, there is no doubt that this theory was held by the "Aristotle of the *Parva naturalia*." We will see, however, when we look at the passages, that this borrowing occurs with some contortions. But since ultimately the differences between Cicero and Aristotle are more important than the similarities, we should first establish the extent of those differences.

The most immediate difference, and the most essential, is that for Aristotle—including the Aristotle of the "rationalist" *Parva naturalia*—divination by dreams exists: for Cicero this idea is nothing but illusion and fraud.

Aristotle admits the possibility of divination because he maintains that sleep, by shortcircuiting or weakening the conscious functions, liberates the perceptive faculties that these functions obstruct during wakefulness. Thus his comparison with fires: the perceptive activity and noetic consciousness of the waking subject is like a large fire next to which the small fire of certain sensations is imperceptible (*De insomniis* 461a1). This doctrine ("physical" even if it seems to take up a theme close to the "mystical") seems to be conserved in the Lyceum better than some other aspects of Aristotelianism, since we find, according to the testimony of

Aetius, traces of it in Strato.⁸ In sleep, the subject grasps a group of *signs* not perceived when awake. The correct interpretation of these signs permits a cognition of things normally hidden. For example, the perception of small bodily processes becomes possible as a consequence of the magnifying effect of dreaming. One may dream “that one tastes honey and sweet juices when it is only a tiny droplet of phlegm which dripped” (*De divin. per somn.* 463a13), and this is why “the better physicians say that we must pay careful attention to dreams” (463a4). These are the same interpretative rules that we find in the theory of signs developed by the Hippocratic *On Diet* IV. For example, “a land full of rough places means (*semainei*) a flesh which is not pure” (*Lit.* VI, 654). But in certain cases this theory of signs also permits *prescience* of future things, on the model, for example, of the prescience of the development of an illness from the symptoms of the ill person. For the person who knows how to interpret the dream, there will thus be a divination in the sense that there will be a *prognostic*. By basing one’s inference upon dreams, one often achieves a prognostication superior to that based upon evidence gathered when awake. This is not because the inference itself is of a different nature, but because the collection of the premises from which one infers is much larger; the dreamer perceives more than someone who is awake. But in no case is the status of the future itself involved here: there is no question of destiny or fate. If some subsequent event occurs that breaks the causal chain which should have produced the phenomenon, the semiological relation exists nonetheless; the sign, however, will be a sign of nothing.

If, in fact, another movement comes that is stronger than the one that produced the sign of what was going to happen, then the event does not occur. . . . In a general way, in fact, not everything that ought to happen happens, and that which occurs is not always that which was expected. But we must assert that the principles are real, even if they have not had any effects, and that they are natural signs of certain things that did not come about (463b25–31).

Aristotle thus accords the dreamer the possibility of a *symptomatic* prescience due to the perceptual fineness of the dreaming state. He also accepts a *statistical* prescience—also retained by Cicero—which comes from the fact that not all presentiments can be false. “As when one says, ‘if a person shoots many shots, one or another will hit the target’” (463b20); *quis est enim qui totum diem jaculans non aliquando colliniet?* (II,121). Thus if some people, melancholics for example, produce a larger quantity of images than other people, they increase their chances of hitting the mark simply as a consequence of that very abundance of phantasms (463b17). This latter sort of prescience does not interest us here.

One of the difficulties with the Aristotelian theory of divination by dreams (which the preceding remarks cannot pretend to have even summarized) comes from problems posed by the relations between dreaming and the reality outside the sleeper. If my object here were to study this theory for its own sake, I would certainly have to show that it is not always easy to reconcile the *De insomniis* and the *De divinatione per somnum*, despite the fact that the second treatise seems to refer to the first (464b9 doubtless referring to 461a14). And despite their ordering in modern editions, they do not at all constitute a continuous exposition of the same subject. Furthermore, the internal unity of the treatises is itself problematic.⁹ For my purposes, it is enough to notice that the *De insomniis*, in virtue of its explicit objective, envisages the nature of dreaming as, above all, an *endogenous process* in which images are produced in the absence of an exterior object. For, as Aristotle asserts at the beginning of the treatise, dreaming is not perceiving. The images of the dream are produced from internal movements which are residues of movements engendered by sensation during waking (cf. 461b21, and he offers the famous example of the difference between Coriscus perceived and Coriscus dreamed).¹⁰

But this point of view is obviously inadequate when we are dealing with the problem of divination by dreams. For the question which then comes to the fore is that of the relationship between dreaming and the real world of which dreams are thought to give us premonitions. Of course, the *De insomniis* takes into account the relationship between the dreamed image and the real external world, since during sleep, the subject perceives *objects of that external world*. This perception can take two forms. In the first place there is the confused and weakened apprehension of the external world by the sleeper: "First in fact it happens that certain people perceive in a way (when sleeping) sounds, light, tastes, touches, but weakly and as if from afar" (*De insomn.* 462a19).¹¹ In the second place there is, as we will see later, the reception by the soul of the sleeper of a disturbance in the air originating in a distant object. This process, which concerns more precisely the divinatory dream, is envisaged in the *De divinatione per somnum*. Neither of these two types of perceptions are dreams. As for the disturbances perceived by the sleeper, Aristotle tells us that "they produce a sensation in the interior of the body thanks to sleep, since one is more sensitive to small internal movements during sleep than in waking. These movements produce the images by which one foresees the future [in dreaming]" (*Div. per somn.* 464a15). Thus in both cases the fact that the *sleeper* has a direct relation to the external world is perfectly reconcilable with the other fact that the *dreamer* has only a mediated contact with this external world. The sleeper receives the movements from the external world, movements which the psychic work of the dream—if I am permit-

ted to use this Freudian-sounding expression—transforms into dream images. Thus in the case of the residual movements in the soul of the sleeper, as well as in the case of the stimuli which come to him directly from the external world, it is ultimately on the basis of a *real perception* that the dream image is developed.

Thus we cannot avoid reference to Freud. Commentators like to cite the sentence from the *Traumdeutung* which says that “in the two writings which he devoted to the subject, Aristotle already considers dreaming as an object of psychological investigation.” But Freud himself, working at second hand (he acknowledges his debt to B. Büchsenschütz), surely did not grasp all the finesse of this Aristotelian theory nor everything that he could have drawn from the *Parva naturalia*. Of course Aristotle does not at all develop the model of a relation between a manifest content and latent ideas of dreaming, which was to be the essential object of Freudian research. Even the symbolic relation, doubtless the easiest to construct (both *On Diet* IV and later treatises like that of Artemidorus have it), takes only, at least in Aristotle’s examples, a quantitative form: a small noise seems to be a thunderclap, a small taste of a humor a great quantity of liquid. On the other hand, Aristotle insists on the idea that the perceptive and noetic activity of conscious life makes it impermeable to the signs which are present in the world. Dreaming, which makes images out of stimuli (some of them brought into existence by internal physiological events, others by disturbances from the external world), is the principal means of bracketing what Freud would call “secondary processes,” that is, logical thought resting on “true” perceptions. These processes give rise to the mantic performances of imbeciles and of those whose thought is “desertic and empty” (464a23). They are also a second cause of the mantic propensity of melancholics, which is qualitative not quantitative: they more easily arrive at the condition in which the rational structures of the soul are as it were bracketed.

Thus there is indeed a “rationalization” of dreaming in Aristotle. We see it especially well in the image which he gives us of the good interpreter of dreams. To the extent that there are clear dreams (“straight dreams” *euthyoneiria*, i.e., not deformed) anyone may interpret them (*De div. per som.* 464b7). For the others, “the most able interpreter is the person who is able to see resemblances” (464b5). This is an empirical faculty, probably comparable to the handiness of the artisan—both innate and acquired. For Plato, in contrast, the person who has prophetic dreams is out of his good senses—because of sleep, illness, or enthusiasm—although it is still for the wise man to interpret these dreams (*Timaeus* 71E).

Ultimately Aristotle adheres, but in a different way, to the “mystical” theory common to many of his predecessors (perhaps of Orphic and/or

Pythagorean origin), according to which the body is an obstacle to the soul's exercise of its proper faculties—faculties that the soul recovers when it is at least partially separated from the body. Divination is thus, in the Pythagorean tradition, one of those faculties belonging to the divine origin of the soul. But that which Auguste Diès could call the Aristotelian “transposition” does not go in the mystical direction, but rather in a direction which we could call materialist. For what the soul finds when its conscious activity is suspended is its faculty of perceiving *sensible impressions* normally imperceptible. These impressions, both endogenous and exogenous (cf. *De insom.* 460b29), are translated into dream images by the intervention of interior movements of the body, or more precisely of the blood. Thus, as we have already noted, Aristotle proposes a materialist explanation of perception from afar and the use of this perception in dreaming. When we recall that this sort of performance is claimed by holy men and sorcerers of all peoples, we see—perhaps better than with other examples—that Aristotle's rational theory intends to compete with current irrational concepts. “A certain movement and a certain sensation” (464a9), transmitting a disturbance of the air nearer and nearer, can arrive at a distant subject only if he is in the best subjective condition to receive it, that is, during sleep, and in the best objective condition, that is, at night, because then “the air is less troubled” (464a14) and allows freer transmission. Thus may be explained all those clairvoyant dreams whose origin cannot be found in the dreamer himself. It seems that Aristotle extends this theory of transmission of disturbances to the case of telepathic transmission. This is why, for example, we have premonitory dreams concerning people who are close to us (464a27).

Thus there is an inversion. For the Pythagorean tradition, when the soul moves out of its bodily tomb it recovers certain possibilities of its psychic nature; for Aristotle the soul, when it is *emptied* of its intellectual structures, rediscovers a larger opening to the *sensible world*. Paradoxically, what the soul rediscovers in sleep, i.e. at the moment when it closes itself to perception, is thus a *perceptive capacity* which it had lost *as a consequence of the cooperation* (“synergy”) *of perception and thought*: “In the daytime [the movements born of sensation] are rejected because perception and thought cooperate, and they are suppressed. . .” (*Insom.* 460b32). Such a doctrine opens large perspectives when we see it formulated by a philosopher who made the cooperation of perception and thought the foundation of scientific activity. Here again the scientific structure is only a *detour* to arrive, imperfectly, at a point which one can reach by direct means. This leads me to doubt, for example, the Pythagorean origin of the passage of *On Diet* IV which Joly thinks has been “definitively” established. We read:

When the body is at rest, the soul sets itself in motion and awakened attends to its own home, and it is she who accomplishes all the actions of the body. For the sleeping body does not perceive, while she, being awake, knows all, sees visible things, hears audible things, walks, touches, suffers, desires, remaining in its little space" (VI.640).¹²

Thus it is not a matter of a soul that liberates itself from bodily weights, but of a soul that assumes functions related to the body, and which performs them better, as the treatise will show, than when it is in fact united with the body. This treatise is ultimately more "(pre?)Aristotelian" than Orphic-Pythagorean, despite the image of the home which the soul administers.

II. THE ARISTOTELIAN THEORY: EVOLUTION OR CONTINUITY? THE MOST ECONOMICAL READING (P.P.)

Let us return to the reading of Aristotle by the Tullius brothers. Each of them claims Aristotle as validation of his own position: the one invoking the dream of Eudemus, the other taking up the doctrine of dreaming as a trace of the actions or thoughts of waking. It is a doctrine which indeed seems to have its source in the *Parva naturalia*. The response of the interpretive tradition is that we are not dealing with the same Aristotle here. I do not deny that Aristotle's thinking evolved, even on fundamental matters, and I admit that I am not in a position to *refute* the current chronological account. But it seems to me that the texts before us do not demand the hypothesis of an Aristotle, who was first a partisan of divination by dreams through contact with the divine, and who later changed his opinion and rallied to a rationalist theory. Thus it seems to me that we can propose, on the point at issue here, a reading which is better than any chronological interpretation—not because it can show that such an interpretation is false (and thus that my reading is true), but because my interpretation is *more economical*. In addition, I have always thought it healthier to disturb as often as possible dogmatic slumber, and especially to disturb the dreams which permeate the slumber of chronological interpreters. For if we permit the chronological trend to follow its natural tendency and to become the refuge of laziness, how will we prevent it from also becoming the asylum of ignorance?

It is quite clear that Aristotle always thought that divination by dreams existed. And he says so at the beginning of his *De divinatione per somnum*:

The fact that all or most people think that dreams have something significant (*sēmeiōdes*) lends credence to this thesis as based upon experience, and

that in some cases there has been divination by dreams is not unworthy of belief (462b14–18).

If, says Aristotle a little later, we ought to distrust (*diapistein* 462b20) this theory of divination, it is because we do not see “any plausible cause” (*mēdemian aitian eulogon* 462b19) which would cause things to be so. This is not a case of positing an irreconcilable antimony of theories in the Kantian (or neo-Academic) manner, pro and contra divination; Aristotle will in fact, in the course of his treatise, furnish this “plausible cause.” His position can be considered as rationalist because it locates divination in the natural domain. It establishes rationally, that is, a good deal more solidly than superstitious belief could do, the reality of divination by dreams.¹³

Let us turn now to three texts which might be thought to reflect a “mystical” position which Aristotle later transcended. The texts are from the *Eudemus*, from the *De philosophia* and from Book VIII of the *Eudemian Ethics*. Since the last is well known for its difficulty and is often commented upon, we shall begin with it.

The *Eudemian Ethics* speaks of people who are lucky. Such people are, in the opinion of the ancients, those who follow their impulses irrationally, and succeed. Those who follow a rational course doubtless also succeed, but they look a bit like drudges in comparison with the those who have “the speedy mantic” (1248a35). The text then becomes very uncertain, but it does seem to say that lucky people can draw their abilities from experience and/or from habit, and/or from god. Then Aristotle continues:

The divine [in lucky people] sees well simultaneously what is and what will be, and it belongs to those who have lost their reason. That is why melancholics too are predisposed to accurate dreams. For it seems that the principle, once reason is lost, becomes stronger. In the same way blind persons have a better memory, because it is separated from visible things (1248a38–b3).

The only point on which this passage differs from the *Parva naturalia* is that it attaches the divinatory faculty of the lucky person to something divine.¹⁴ In contrast, the *De divinatione per somnum* asserts that “dreams are not sent by God(s)” (463b13). Here we must distinguish two theses: one that envisions the divine as ruler of the world, and another that imagines that god directly delivers a message in dreaming—specifically a message relating to the future. But the intervention of the divine in the *Eudemian Ethics* is in no way incompatible with the other writings of Aristotle:

Here is what we are looking for: what is the principle of movement in the soul? It is obvious: as in the universe, here too God moves everything, for in a way the divine moves everything in us: the principle of reason is not reason itself but something higher: but what could be higher than knowledge and mind except God? (1248a24–29, translation follows V. Décarie)

That is a declaration that god is the universal mover. Let us accept the interpretation of V. Décarie: God “moves everything in the universe by the intermediary of the first heaven; similarly in the soul, *by the intermediary of the mind*.”¹⁵ If then the lucky person passes beyond mind and knowledge, he is in a way directly attached to the divine, or more precisely attached to the divine across fewer intermediaries than the person who uses the rational route. Here again the rational route is revealed as a mimetic detour.

This doctrine is entirely compatible with that of the *De divinatione per somnum*, which argues that “nature is *daimonia* and not divine” (463b14). This in no way amounts to saying that dreaming is itself a message from the gods. The lucky person is someone who short-circuits rational activity; thus he may be in a state of receptivity to the signs of the world. This allows him the “speedy mantic.” And it is entirely characteristic of Aristotle to treat in parallel manner two cases in which “reason has been lost”: the intuition of the lucky person, and the dreams of the melancholic individual. It seems to me very risky to claim that “the first part [of this chapter of the *Eudemian Ethics*] is close to the mature writings with its recognition of natural psychological factors,” while “the second part, in contrast, is distinguished by its exhibiting supernatural intervention. . . ,” and that this second part would thus be contemporaneous with the *Eudemus* and the *De philosophia*.¹⁶

The passage from the *Eudemus* is obviously more important for us, since Cicero’s *De divinatione* is our source for it. While sick, Eudemus has a dream in which a young man predicts three things to him: (1) that Eudemus will recover from his malady, (2) that the tyrant Alexander will be killed, and (3) that in five years Eudemus will be home. Let us assume that Cicero reports faithfully the text of the *Eudemus*, and that this passage is neither a fable nor a parable, but expresses the real beliefs of its author concerning divination by dreams.¹⁷ The first two predictions are perfectly justifiable on the basis of “natural” divination as presented in the *Parva naturalia*. A soul which has rid itself of the impediment of rational and sensorial activity is in fact able, as we have seen, to infer from present *signs* physiological or political events in the near future. The third prediction, however, has a completely different status. After five years, Eudemus, hoping for the realization of his dream (*cum esset spes ex illo somnio*), expected to return to Cyprus. But he died near Syracuse. Cicero writes: *ex*

quo ita illud somnium esse interpretatum, ut, cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur (I,53). We must notice that this prediction is verified not by the facts but by the interpretation. Two readings are thus possible. (1) The divinity wanted to signify to Eudemus, and through him to other people, that their true home is beyond this world. Such an interpretation puts this text into contradiction with the teaching of the *Parva naturalia*, especially in that the relation of prediction to realization (the two events being separated by a long period of time) is one of fatality and not one of semiology. Therefore, independently of every sign and every cause, god would have to have decided, at least at time t if not sooner, to cause Eudemus to die at time $t + n$. If one accepts that reading, which is not impossible, then my interpretation cannot be sustained. (2) The meaning of the dream comes to him from his interpreter: five years after the occurrence of the dream ($t + 5$) something necessarily happens to Eudemus, and it is up to the interpreter to show that the event fulfills the meaning of "return home." That is what the text of Cicero quoted above literally says.

We may imagine that the story of Eudemus is acceptable to both Cicero and Quintus because Quintus can interpret it the first way and Cicero the second. Perhaps that is why Cicero does not feel the need to return to this anecdote of Eudemus. In his eyes it does more to prove the ingenuity of dream interpreters than to demonstrate the reality of mantic art. So far as the Aristotelian teaching is concerned, this story, as reported by Quintus, seems ultimately insufficient to establish that Aristotle was, at the time he wrote the *Eudemus*, a partisan of the doctrine of divine inspiration of prophetic dreams.

As for the passage of Sextus that is attributed to the *De philosophia*, it will be enough to make two remarks. First, if we read this passage without preconceptions, we find in it nothing contrary to "natural" divination by extension of the faculties of the soul of which the *Parva naturalia* speaks. Second, the divine is not presented as intervening in dreams; on the contrary, dreams are presented as providing access to the divine. According to Aristotle, there are two sources for man's idea of the gods, and divination by dreams is one of the two. Most people have a mistaken idea of this divination, in that they see in it an intervention of the gods. But in a sense they are right, for dreams that pass beyond reason demonstrate, in their way, the existence of that which is beyond reason. But saying this is very different from maintaining that God speaks to me in a specific dream. This we have already seen in our discussion of the passage from *Eudemian Ethics* VIII.

To maintain, relying on the *De divinatione* of Cicero, that Aristotle's thought evolved from a "mystical" conception of the mantic art to a

“positive” concept of dreaming is, to say the least, imprudent. On the contrary, Aristotle seems to have always maintained: (1) that the divine exists; (2) that there exists divination by dreams; (3) that this divination is natural, and thus does not depend on the divine except to the extent that nature depends on the divine. The hypothesis of a general consistency (the condition of the texts does not permit us to go beyond that generality) in Aristotle’s teaching concerning divination by dreams seems to me the consequence of a less prejudiced reading of the texts, and is hermeneutically less costly than the hypothesis of an Aristotelian evolution on this point.

It is doubtless fair to say that Aristotle’s theory is “rationalist,” but that is a nearly empty truth, which in no way characterizes this theory. If I had to locate the Aristotelian doctrine of divination by dreams from a point of view which is both historical and epistemological, I would first of all comment that this doctrine does not seek to rationalize, that is, integrate, the belief in an at least partly supernatural origin of divination (as Plato had done), nor does it deny the reality of divinatory phenomena (as Cicero would do). Aristotle tends to place himself *in competition with* the mystical theory: his “naturalist” theory, without any reliance on supernatural causation, accounts for the (divinatory) phenomena in which the mystical theory looked for its surest support. Such an economical approach, which makes superfluous the appeal to the divine, seems at first sight to be more effective than the total rejection that Cicero adopts. It would still be necessary for Aristotle’s interlocutors to adhere to the *content* of his doctrine of dreaming. And we certainly must agree that such adherence is more a matter of belief than of science, perhaps just as much as is adherence to the mystical doctrine.

III. THE CONTEXT OF CICERO’S THEORY OF DREAMS IN *DE DIVINATIONE* II (J.K.-T)

In the second book of the *De divinatione*, Cicero presents a unified theory of dreams (*omnium somnorum, Quinte, una ratio est* II, 136). This theory, which has at least one openly stated point in common with Aristotle’s, occurs within a polemical context: namely, the attack on Quintus’ claim that some dreams have divinatory significance. The method of argument which leads Cicero to invoke Aristotle involves *endoxa* and is rhetorical in character. Cicero recalls that belief in divination through dreams is justified by belief in the gods, or by a “sympathy” governing the universe, or even by a concordance between dreams and reality (II, 124); then he sets out to refute the first of these assertions, namely the divine character of dreams, and quotes Aristotle to reinforce the refutation.¹⁸

Cicero begins by opposing three sources of dream images: an external impulse foreign to the soul of the sleeper (*sive externus et aduenticius pulsus*); the self-movement of the soul (*sive per se ipsi animi mouentur*); and thirdly, a different source (*sive . . . causa alia*). The last is in fact discarded, and Cicero concentrates on the first two, demonstrating that if the *externus pulsus* is identified with divine intervention, this results in non sequiturs or even absurdities. His demonstration takes as its reference the majesty of the gods and is presented in two parts. The first is based on a principle of economy: if a god really wished to give information about the future, he would do so by day rather than during sleep, since daytime visions are clearer (*clariora*) and more dependable (*certiora*) than dreams. Therefore, dreams are not of divine origin (*diuina non sunt*). The second is based on a principle of coherence: since there are "untrue" dreams, as even those who defend the theory of divination will admit, and since these "untrue" dreams cannot be divine, it is necessary (*necessario*) to attribute all dreams to "nature," otherwise we would be forced to lump together "true" dreams of divine origin and "untrue dreams," thereby undermining the authority of the gods. This calls for two comments, the first on the logical form of the argument; the second on a point of doctrine.

First, the principle of economy is based on a type of reasoning which Lucullus criticized in his *Academica* as being used by the Academic Sceptics against the Stoics in regard to the same question of dreams: they first posit the omnipotence of the gods and then deduce a concrete necessity: *Quis enim dederit aut omnia deum posse aut ita facturum esse si possit* (*Acad.*, II,50). Cicero's reasoning can be paraphrased thus: since the gods are able to give warning by day and since that would be more in accordance with their majesty, they should necessarily give their warnings by day. It must also be pointed out that in order to combat divination through dreams, the author puts himself in the place of a god—a typical example of a passage *eis allo genos*—and so uses a method proscribed by his main adversaries in the theological debate, the Stoics, and several times criticized by Quintus in Book I of *De divinatione*.¹⁹

Second, concerning a point of doctrine, Cicero holds that images of waking life are clearer and surer than dream images on the basis of Chrysippus' argument against the New Academy: *Chrysippus Academicos refellens* (II,126). In the *Academica*, Cicero gives the Stoics' argument: *dormientium et uinulentorum et furiosorum uisa imbecilliora esse quam uigilantium siccorum sanorum* (*Acad.* II,88), but only in order to refute it in the name of the New Academy, for which he acted as a spokesman and for which there is no distinguishing mark, no *nota* in a vision, whether it occurs in a dreaming or waking state. Moreover, the *De divinatione* is mainly directed against the Stoics, as Cicero himself admits even in the

final paragraph where he once again points out that the Academy, and more precisely Carneades, is his main source of ammunition against the Stoics (II,50). Apparently Cicero's refutation of divine influence in dreams owes less to any theoretical rigor of argument than to a desire to convince, itself related to the ideological crux of the debate: a refusal of the irrational.

After refuting the influence of the gods on dreams, Cicero considers the second of the alternatives as previously stated in his rhetorical presentation: If *externus pulsus* as a cause of dreams is restricted to divine intervention, then, if one shows that divine intervention does not exist, it follows that *externus pulsus* does not exist, so one can only accept the autonomous activity of the soul as the cause of dreams. Accordingly Cicero first postulates the self-movement of the soul and then identifies it with nature, defined as incessant movement. This subtle construction (underlined by oratorical devices²⁰) leads to nature and not god being singled out as the source of dreams; to the internal movement of the soul being given precedence over any external influence; and finally to the choice of 'residues' of daytime actions. However, one theory resists such a reduction, that of Democritus, who accepts an *externus pulsus* but one which is natural and not divine. Democritus held that dreams are made up of real images entering the mind of the sleeper from without (*De div.* II,37). Cicero is able to elude this theory by identifying the *externus pulsus* with god throughout the passage under examination. He leaves the theory until the end of his treatise, where it is ridiculed. The very construction of the argument reveals why Democritus should be so treated: his theory invalidated the simplistic binary scheme adopted by Cicero in his combat against divination. It proposed a third method of explaining dreams: an external influence coming not from the gods but from reality. The same *a priori* disqualification may help to explain why Cicero failed to mention any aspect of Aristotelian doctrine which might lend authority to this third way of explaining dreams.

The conception of dreams adopted by Cicero is then the following. In sleep, considered as a dulling of the senses (cf. Aristotle's *De somno* 454a4-15), the *animus* remains in movement just as during the waking state. But whereas in the latter state, action and feeling sustain (*sustinent*) the activity of the soul and give rise to clearer and surer impressions, in dreams the self-moved soul deals with residues of the previous day's impressions, which appear muddled and disordered (*confusa et uaria uersantur* II,140). Dreams are thus for Cicero only a secondary activity.

This conception rests on two theses. First, there is the "empiricist" thesis that in waking life the mind and the senses work together, even if this operation is left unexplained from a physiological point of view.

Cicero posits both that the independent movement of the mind in a waking state encounters sensitive impressions from real objects, and that the mind moves without any external influence: *animorum est ea uis eaque natura ut uigeant uigilantes nullo aduenticio pulsus sed suo motu incredibili quadam celeritate* (II, 139). The criteria of clarity and certainty are therefore dependent on the senses. Here there is some agreement between Cicero and Aristotle, but the latter is careful to point out in *De insomniis* that it is the very faculty of judgment which is suspended in sleep (*to epikrinon katekhētai*) whereas, for Cicero, diurnal perceptions are made clearer by body and mind. This conception is, as has already been noted, contrary to the position of the sceptical Academy.

The second thesis is that of "remnants" necessary to explain dreams if all real communication with the outside world is cut off. This theory supposes that in a waking state these remnants are covered, so to speak, by the flux of perception. This aspect, which Aristotle develops with some precision by means of the analogy of a small fire disappearing in the light from a greater fire (*Insomn.* 3 460b28–461a11), is no more than implicitly present in Cicero's distinction between dreams and daytime perception.

IV. THE SINGLE EXPLICIT REFERENCE TO ARISTOTLE'S THEORY OF DREAMS IN THE *DE DIVINATIONE* (J.K.-T.)

The only point that Cicero explicitly admits having borrowed from Aristotle is the idea that residues of the previous day are to be found in dreams:

animus incidit in uisa uaria et incerta ex reliquiis, ut ait Aristoteles, inhaerentibus earum rerum, quas uigilans gesserit aut cogitarit (II, 128). *haec scilicet in imbecillo remissoque animo, multa omnibus modis confusa et uariata uersantur maximeque reliquiae earum rerum mouentur in animis et agitantur, de quibus uigilantes aut cogitauimus aut egimus, ut mihi temporibus illis in animo Marius uersabatur . . .* (II, 140).²¹

This thesis is to be found at several points in the *Parua naturalia* (*Insomn.* 461 a18, b21, 28; *De div. per somn.* 463a25).²² Aristotle adds that vision in dreams is often blurred (notably, *Insomn.* 461b21–22), although he does not extend this characteristic to all dreams as Cicero does. Moreover, as will be demonstrated below, Cicero does not adopt Aristotle's explanation for the "blurring."

Even when Cicero claims to follow Aristotle, some divergences may be noted. First, according to Aristotle, the residues which form the images in dreams are "residuary movements based upon the sensory impressions"

(*hai hupoloipoi kinēseis hai sumbainousai apo tōn aisthēmatōn* 461a18–19), or, more explicitly, they are “the remnants of a sensory impression taken when sense was actualizing itself” (*hupoleimma tou en tēi energeiai aisthēmatos*, 461b21, transl. J.I. Beare). Cicero, however, speaks of *acts* and *thoughts* from the previous day, omitting, as it were, the sensory stage. This is particularly clear in his Marius example, the equivalent of which in Aristotle’s text might be the example of Coriscus (461b22–26). Cicero dreams of Marius because his mind is occupied with Marius; but for Aristotle, the Coriscus dream is a residue of Coriscus perceived. Cicero on this point is closer to the text of the Aristotelian *Problems* (XXX,14) where dreams are seen to continue not only perceptive but also cognitive acts:

A vision occurs when sleep comes over us while we are thinking or letting things pass before our eyes. Hence we usually see things which we are doing or intend or wish to do; for it is on these things that our thoughts and fancies most often dwell (957a21–25, transl. E.S. Forster).

Second, Cicero refuses to admit that the subject can have a better apprehension of something in dreams than when awake. However, Aristotle’s and Cicero’s theories are not totally divergent in that they do not concern exactly the same properties. For Aristotle, sleep enhances the discriminatory powers of the soul because it lowers the soul’s threshold of perception. The sleeping state therefore makes perceptive movements manifest (this is the meaning of *phainontai* 460b32, *phanerai* 461a7, *kataphanē* 463a21), whereas otherwise they would not become manifest. Cicero opposes the theory that images perceived in dreams (*ista uisa*) are clearer (*clariora*) and surer (*certiora*) than those of the waking state. In other words, their criteria differ slightly: for Aristotle, perception while dreaming is superior in its inclusion; for Cicero, waking perception is superior in its clarity and solidity. Undeniably, however, Cicero rejects dark, uncertain or “marginal” states. Drunks, dreamers, and those who have lost their senses are given the same rating in Cicero’s battle against Dionysiac forces.

A third difference may be noted. Dreams, for Aristotle, are residues of sensory movements. The passage in the *De insomniis* which seems to be a direct or indirect source of the quotation in the *De divinatione* speaks of *hai hupoloipoi kinēseis*. Cicero, on the other hand, mentions *reliquiae* or *uestigia* without mentioning any movements which may form these residues. Either Cicero was unaware of the theories set out in the *Parva naturalia* or he chose, in the *De divinatione*, to ignore them.

Aristotle described the internal movement of the blood within the organs (*Insomn.* 461b12–14; 28–29), which takes on a double function in

dreams. First, according to whether the blood is calm or agitated, the residues constituting dream images are themselves clear or troubled. Second, during sleep the blood also transmits internal, bodily signs. Cicero does not account for this movement and does not allow for its double function. On the one hand, he attributes the troubled, uncertain character—which he extends to include all dreams—to the suspension of the senses (cf. *supra* and *De div.* II, 138); on the other hand, if he accepts a semantics of the body, he only mentions such a process without explaining how it operates, referring not to Aristotle but to medical theory (*De div.* II, 142).

Here we must guard against ambiguity. The passage of the *De divinatione* in which Aristotle is quoted does indeed mention movement but, despite the resemblance in terminology, Cicero does not adopt Aristotle's kinetic conception. Cicero's movement is a governing principle and a natural property of the soul: *naturam autem eam dico qua numquam animus insistens agitatione et motu esse uacuus potest. is . . . incidit in uisa uaria et incerta ex reliquiis, ut ait Aristoteles . . .* (*De div.* II, 128). The concept of movement is essential to both theories, but whereas Aristotle posits a physical theory of *kinēsis*, Cicero's is a metaphysical theory, even if the independent movement of the *animus* is finally proved only by a tautology. This may be summed up as follows: "the *animus* moves of itself because such is its nature." The very terms used to characterize the independent movement of the soul at the beginning of the passage under consideration, *per se ipsi animi mouentur*, are exactly those used for the ontological proof of the eternal nature of the soul through movement in Plato's *Phaedrus* 245c, as reproduced in *De republica* VI, 27–8 and *Tusculanae disputationes* I, 53–4. From Cicero's eclectic standpoint, Aristotle also accepts this concept of movement of the soul, since Cicero attributes to Aristotle the following definition of the *animus*: *quasi quandam continuatam motionem et perennem* (*Tusc.* I, 22). The use of what appears to be a Platonic principle in order to refute divination is somewhat surprising, since we know that in the *Phaedrus* the same principle is used in support of divination. Cicero could not therefore be ignorant of the fact that, contrary to what is written in this passage of Book II, the independent movement of the soul can be reconciled with divination, all the more so as in *De divinatione* (I, 64), Posidonius is said to base divination on this movement. Unless we suppose that a lost Aristotelian treatise served as a sort of countermodel in associating the self-movement of the soul and the refusal of divination—and nothing in the Aristotelian tradition bears out such an assumption—we have to admit that in the passage from the *De divinatione* quoted above, the name of Aristotle has been inserted into an argument against divination to which Cicero adds argu-

ments borrowed from various schools. This argument is, as a whole, contrary to Aristotle's thought. Thus, the principle of self-movement of the *animus*, applied to dreams in the *De divinatione*, does not refer to the Platonic metaphysical context of the original, but is chiefly used to exclude the intervention of all external agents, that is, to preserve the intrinsic function of dreams.

In the *Parva naturalia*, not only has movement an internal function, but it can also establish a link between external and internal functions, between the world and the mind, thus being in fact the axis of diurnal and nocturnal perception. In the act of perception, it is the very movement of sensory perception which is propagated within the body until it reaches its principle. But this principle can be set in motion by a purely internal movement as in the case of sensory illusion, or by a mere residue of movement as in the case of remnant perception, when, for example, one continues to see the sun after ceasing to stare at it (*Insomn.* 459b9–11), or in the case of a dream which mobilizes these residues when the sense organs no longer operate (*ibid.* 461a18–22). In sleep, an external movement can however be transmitted to the *dianoia* without passing through the senses: *hē dianoia . . . kinētheisa kata to kinoun agetai* (*De div. per somn.* 464a22–4). In this dream case alone is the *kinēsis* directly operational and “divinatory” in the sense that it provides factual information about reality without this information being passed through the senses. Such an explanation of the divinatory character of some dreams is proposed only in the *De divinatione per somnum*. This is the only aspect of movement which is *stricto sensu* contrary to Cicero's endogenous theory. However, it is not the only aspect which is ignored in the *De divinatione*, as Cicero also omits any reference to the kinetic explanation of perception:

1. Dreams according to Cicero are constituted of residual perceptions and not of residual movements, as Aristotle held.
2. Cicero in *De div.* II,120 uses the same example as Aristotle (460b23–7)—the earth which seems to move when one is at sea—to illustrate the topic of sensory illusions, without mentioning, as Aristotle does, its cause: the internal movement of the sensory organs.
3. When rejecting Democritus' theory of images flowing directly from the exterior to constitute dreams (*De div.* II,137), Cicero proposes instead to explain the phenomenon by the residues which, in earlier chapters, were attributed to Aristotle. But Cicero does not mention Aristotle's refutation in the *De Divinatione per somnum* (464a5–6,11) nor the explanation which Aristotle gives there to supersede Democritus' theory, i.e., a direct influx of movement (*ibid.* 6-19).
4. Cicero nowhere mentions any of the theories specific to the *De divinatione per somnum*.²³

We have established that Cicero does not use any aspect of the *kinēsis* presented in the *Parva naturalia*, not even those aspects which would harmonize with his own demonstration. When he does mention what is, for Aristotle, one of the effects of movement in diurnal perception or in dreams, he never refers to Aristotle, although he does quote other sources. This seems to be proof of ignorance rather than of deliberate omission.

A final point in favor of the hypothesis that Cicero was unaware of the theories contained in the *De divinatione per somnum* is that the Latin treatise offers no physiological basis for the theory of residues or traces. However, in a passage of the *De divinatione per somnum* Aristotle is led, through his attention to the sensory basis of the movement, to posit interaction between waking and sleeping states.

For likewise, when we are about to act or during action or after action, we often find our acts again in a true (literally "straight") dream and we accomplish them; the reason is that their movement has been traced in advance by actions initiated during the day; and conversely, it is also necessary that movements which have taken place in sleep should often be the principles of actions which take place during the day, due to the fact that, in turn, the thought of these diurnal actions has been traced in advance by the nocturnal images (*De div. per somn.* 463a23–30).

This account differs from that given in the *De insomniis*, where dreams are presented as residues of the movement of sensory organs. It supposes direct transmission of movement which, as we have seen, is peculiar to the *De divinatione per somnum*. Aristotle was led, in the passage quoted, to consider that dreams can be induced by actions during the waking state and, conversely, that actions can be induced by dreams. Cicero adopts only the first of these reciprocal relations, that is to say, the one attested by the *De insomniis*. He appears to be unaware of the other relation which would have invalidated the theory of dreams which he develops. First, dreams could no longer be considered as degradations of a waking state since they may produce the states of which they are the degradations. Dreams must therefore contain at least as much information as waking states, and this Cicero denies. Second, true divination would be possible, since actions occurring in dreams may be the antecedents of real actions.

A text in the *Tusculanae disputationes* lends weight to the hypothesis that Cicero was unaware of the *De divinatione per somnum*. In I,61 Cicero refuses the very concept of a "perceptual basis" because that presupposes, in his opinion, that the *animus* has a matter in which these traces can be impressed. Such cannot be the case for the *quintum genus* which Aristotle held to be the substance of which the soul was formed (*Tusc.* I,22).

The *De divinatione* excludes, then, the most fecund of Aristotle's psychic theories, that of an imprint or memory trace, which Freud was later

to develop with such genius. The refutation of Quintus' arguments leads to a reductive rationalization, in so far as it denies the reality of facts advanced by the supporters of divination. If premonitory dreams seem to be true, chance is at work. With perseverance anyone will eventually hit the target (*De div.* II,121).

CONCLUSIONS (P.P.)

From the point of view of the history of philosophy the results of our inquiry are rather disappointing. We have arrived only at conjectures and "impressions." Cicero does not seem to have used the *De divinatione per somnum*. If he used one of the treatises of the *Parva naturalia* as we now have it, that would more likely be the *De insomniis*. Even in the case of the *Eudemus*, we cannot be sure that Quintus did not speak of it at second hand. But it is impossible to tell whether Cicero failed to use the *De divinatione per somnum* through ignorance, or because he did not find what he needed in that treatise. So let us review Cicero's use of Aristotle.

There is a discrete use, in the case of divination by dreams, of a single element of the Aristotelian doctrine. The importance of that use is rendered problematic by the fact that this doctrine is perhaps already to be found in Empedocles. Furthermore, Cicero does not use it without twisting it. Why Cicero did not make use of Aristotle's prestigious name in his attack upon divination is, of course, uncertain, but our study suggests a quite simple answer: Cicero does not believe that Aristotle is completely "on his side." The two treatises of Aristotle and the *De divinatione* of Cicero are certainly different in form: the first are scholarly expositions, the second is a polemical work. But they also differ in the *kind of rationality* that they bring to bear. These two differences, formal and fundamental, are after all bound closely together, in that the rhetorical structure of polemical exposition permits Cicero to use the history of philosophy as he likes.

As matters stand, it is difficult to say whether Cicero has *misinterpreted* Aristotelian thought, and if so, how far that misinterpretation extends. Incontestably there is an *inflection* of this thought. In the first place, there is an "intellectual" inflection: for Cicero, dreams are the residues of "thoughts" and not of sensory perceptions. It is difficult to say whether he distances himself from Aristotle in this way by ignorance or by intent, because this distancing serves his ultimate ends. By reducing the perceptual base of dreaming, he accentuates the dichotomy between dreaming and reality. Second, there is a "metaphysical" inflection: the physical movement of the blood of which Aristotle speaks is replaced by the notion, both Platonizing and vague, of a self-movement of the soul.

Ciceronian dreaming is simultaneously autistic and invalid. Coiled in the interior of a psyche of which it is the pure production, dreaming cannot give information about the world. Thus the conditions which make divination possible are denied from the start. Here again we find the rhetorical and polemical form of Cicero's exposition: doctrines which cause problems are purely and simply disqualified. Thus Democritus and Epicurus are "refuted" on the ground that they are odious and/or ridiculous. Aristotle, in the *De insomniis*, started from an endogenous theory of dreaming and was led to connect dream reality with the external world in order to account for divination. But Cicero seems to have refused a priori any idea of connection between dreaming and reality, precisely *in order to make divination impossible*. Thus in a sense Aristotle and Cicero would be in agreement on one point: if there is a connection between dreaming and reality, divination exists. For Cicero, however, dreaming is invalid, in that there is no domain in which he allows it the least superiority over the waking state. It's a matter of Cicero casting an anathema on all twilight and unspeakable states of human life, using a sort of rhetorical rationalism to overcome and replace the Greek philosophical tradition proceeding from the Pre-Socratics. Could Cicero the rhetorician accept the unspeakable? Does he think, like Freud's anxious child, that "there is more light when somebody is talking"?²⁴

NOTES

1. A "positivist" concept of this kind, in which the history of thought sees the slow but continual advance of "light" against the forces of irrationalism, has not totally disappeared, particularly in the history of the sciences. The point that concerns us here is expressed very well in the article by Izydora Damska, "Le problème des songes dans la philosophie des anciens Grecs," *Revue philosophique* (1961), 11-24.
2. The reutilization, after transformation and especially *rationalization*, of "popular" elements (beliefs, representations, values) by "learned" thought has been masterfully studied by G.E.R. Lloyd in his work *Science, Folklore and Ideology, Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, (Cambridge, 1983). As for incubation for therapeutic purposes, for example, which according to Plutarch is "the most ancient, for us, of the mantic arts" (*Symposium of the Seven Sages* 15, 159A), see, among many other works, E. and L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, (Baltimore, 1945) (2 vol.). But here we must concern ourselves with the problem of the integration of the nebula of beliefs and representations surrounding such a practice into philosophical-scientific systems. "From the fact of the order (*taxis*) of nocturnal apparitions, medical science has been developed from sacred dreams," says Iamblichus (*Myst. of Egypt* III.3, 108.9).
3. Philoponus in his commentary on the *De anima* (486,13) writes: "Empedocles, in distinguishing the differences between dreams, says that nocturnal

images are produced by the activities of the day." But we might wonder whether Philoponus has made an Aristotelian of Empedocles. Denis O'Brien considers that we have, in the case of dreams, an exception to the general rule that "in general Philoponus rarely shows any knowledge of Empedocles that could not have been derived from Aristotle." (*Empedocles' Cosmic Cycle* (Cambridge, 1969), 203. O'Brien notes that W. Verdenius thinks that there is no exception to that rule in the case of dreams.

4. E. Vegleris, "Platon et le rêve de la nuit," *Ktema* 7 (1982) 53–65. The quotations which follow are found on pages 56 and 60.
5. We must be careful not to think of this distinction as depending upon an exclusive separation, such as one finds in modern Christian thinkers (Descartes for example)—that is, between a realm of rational truth, which can be judged by scientific and philosophical investigation, and a realm of religious truth, which Christians speak of as revealed. Hegel has definitely demonstrated that schizophrenia is not Hellenic. If our Hippocratic text leaves that impression, it is only because it is not a theoretical text; but from the very fact that it does not attempt to consider the nature of dreaming, we cannot deduce that it posits, as an implicit theoretical hypothesis, that dreams sent by the gods are not open to rational consideration.
6. Perhaps the relations between the Epicureans and Carneades should be examined more closely, if it is true, as Victor Brochard asserts, that "Carneades came to the aid of the Epicureans with whom he had campaigned against the Stoics on the question of divination" *Les sceptiques grecs*, (Paris, 1923), 150.
7. In a recent article ("L'aurore de la science des rêves: Aristote," *Ktema* 8(1983)27–37), Jean Frère argues that there were not two but three stages in the development of Aristotle's position on divination by dreams: "After the period of the premonitory dream (of the sage or the melancholic), there was an opposed period. The dream according to Aristotle is nothing but total illusion, radical error. A passage of the *Protrepticus* appears to constitute a clear witness to this period." (29). And J. Frère cites a passage from fragment 9 (ed. Ross) of the *Protrepticus*.
8. Cf. Ps. Plutarch, *Placita philosophorum* V,2,905A. Doubtless it would have been interesting to take up again the question of the position of the Peripatetics on divination by dreams, particularly of those who, like Dicaearchus and Kratippos, are cited by Cicero in the *De divinatione*. Pamela Huby says a few words about them in an article which treats largely of the same questions as the present essay: "The Paranormal in the Works of Aristotle and his Circle," *Apeiron* XIII (1979) 53–62.
9. The opinions of H. J. Drossaart Lulofs on this matter are known. He thinks that the present *De somno* results from the juxtaposition of two treatises of different date: *De somno* A (453b11–455b13) would be incomplete and later than *De somno* B (455b13–458a32), which would have been completed. Similarly he distinguishes a *De insomniis* A corresponding to chapter 1 of the present treatise, incomplete, which would go with *De somno* A, and a *De insomniis* B (chapters 2 and 3) which would go with *De somno* B. The *De divinatione per somnum* would have been written after the *De insomniis* B. Cf. *Aristotelis De insomniis et De divinatione per somnum, A New Edition of the Greek Text with the Latin Translation*, (Leiden, 1947), 2 vol. (see the preface at the beginning of the first volume). Jürgen Wiesner has definitively refuted the position of Drossaart Lulofs in his contribution to the seventh *Symposium*

- Aristotelicum*: "The Unity of the Treatise *De somno* and the Physiological Explanation of Sleep in Aristotle," in G. E. R. Lloyd & G. E. L. Owen (eds.) *Aristotle on Mind and the Senses*, (Cambridge, 1978) 241–280. I will not discuss here Wiesner's theses concerning the order of composition (and edition) of Aristotle's treatises concerning sleep and dreaming, not because I find them beyond discussion, still less because they are unworthy of discussion, but because my own point of view is resolutely nonchronological.
10. "It is true that Aristotle sometimes uses the current expression 'see a dream' (*enypnion horan*, 458b20, 462b1): he wasn't trying to reform the language. But this word 'see' does not imply that there is anything at all, image or phantom, which one could distinguish from the person who then 'sees,'" Pierre Pachet, "Le miroir du rêve selon Aristote," in J. Brunschwig (ed.), *Histoire et structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt*, (Paris 1985), 196.
 11. Cf. *De generatione animalium* V.1, 779a12: "For animals have sensations even when they are sleeping; this is not only a matter of what are called dreams, but also distinct states of the dream, as that of sleepers who get up and do several things without dreaming."
 12. Joly is right to follow (p. 97 n. 2 in his Budé edition), as does Littré, the reading *en oligōi eousa* and to refuse the correction offered by Mack, *eni logōi*. Joly has tempered this abrupt appreciation in his new edition of the treatise *De Regimen* in the *Corpus Medicorum Graecorum* (Berlin 1984). In the meantime Joly could have become aware of a remarkable study by Guiseppe Cambiano, "Une interprétation 'matérialiste' des rêves; *Du Regime IV*," in M. D. Grmek (ed), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, (Paris 1980), 87–96, which refutes, among other things, the Orphic-Pythagorean origin of the treatise.
 13. Thus I am in agreement with P. Huby in thinking that Aristotle believed in the reality of prophetic dreams of the sort attributed to Eudemos. But why posit from the start that this belief is irreconcilable with the doctrine of the *De divinatione per somnum*, when that treatise begins by saying the contrary? That divination and rationality are incompatible is a modern presupposition.
 14. The correction of *theōi* to *theiōi* (1248a38) by Spengler, followed by Rackham, would support the proposed thesis, but it is not required and ought to be rejected.
 15. V. Décarie, p. 215, n. 46.
 16. Bertrand Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la Philosophie, Protreptique)*, (Paris 1981), p. 93.
 17. It must not be forgotten that if the *Eudemus* is a dialogue, as several ancient sources assert (Philoponus, Simplicius), we do not know to which character to attribute this passage, and *a fortiori* whether it is the character who should be taken as defending the thesis of the author.
 18. In book I, Aristotle is quoted twice in support of divination. I take P. Pellegrin's previous analysis into account and I study *De div.* II as a whole. For the apparent lack of congruency between book I and II as a device in *De div.*, see M. Schofield, "Cicero for and against divination", *J.R.S.*, LXXVI, (1986), 47–64.
 19. *De div.* I, 12; 35; 85.
 20. Cf. the echoes, the rhetorical questions and the alternative: *siue . . . siue . . . siue; falsa, uera; quae uera . . . quae falsa; quae si alia falsa, alia uera; si nulla, si quaequam*.

21. *De div.* II, 128: "The mind falls into varied and troubled visions which, as Aristotle says, proceed from residues of acts or thoughts in a waking state". *Inhaerentibus* ("being," "remaining in," cf. *Thesaurus ling. Lat.* s.v. p.1588-9) has no concrete meaning (i.e., "clinging to a material support," which would imply a conception denied by Cicero). Its function is merely a grammatical one. As a verbal form, it reinforces the sequence of nouns before the relative clause which follows. This use of the present participle commonly occurs in Cicero's syntax when he translates Greek. Cf R. Poncelet, *Cicéron, traducteur de Platon*, (Paris, 1957), 170 et seq. and J. Kany-Turpin, "Les Images divines; Cicéron lecteur d'Epicure," *Revue Philosophique*, (1986), 39-58. *De div.* II, 140: "In the weakened and unconcentrated mind, of course, these impressions, which are numerous, are mixed and confused in every manner, and what moves and turns in our mind is above all a residue of what we have thought or done in a waking state, just as when I had Marius much in mind. . . ."
22. Of course, I do not presuppose or infer that Cicero could have known the texts of the *Parva naturalia* about dreams. But given some likenesses in Book II to Aristotle's theory of dreams as presented in the extant treatises, it is interesting to try to point out what Cicero knew or used of Aristotle's thesis, even if that does not lead to any convincing result concerning the way and the form in which knowledge was transmitted.
23. At *De Div.* I, 81 Aristotle is quoted by Quintus to prove that in some diseases minds of dreamers have some "divine" faculty of prediction. This obviously conflicts with *De div. per somn.* 2, 463b15.
24. In conclusion we want to thank Dr. Ph. J. van der Eijk who kindly sent us quite useful comments.

13

Cicero und die 'Schule des Aristoteles'

Woldemar Görler

Als ich vor etwa drei Jahren versprach, etwas über Ciceros Kenntnis der 'Schule des Aristoteles'¹ zu schreiben, hoffte ich, in Ciceros Schriften das eine oder andere neue Testimonium ausfindig zu machen. Aber schon bald zeigte sich, daß die Arbeit getan war. So gut wie alles steht in Fritz Wehrli's 'Schule des Aristoteles'; Hans Gottschalk hat Nachlese gehalten, so gründlich, daß Neues vorerst nicht zu erwarten ist.² Wenn ich mich nun doch zu dem mir seinerzeit zugesprochenen Bereich äußere, so deshalb, weil mir Ciceros Verhältnis zum nachtheophrastischen Peripatos aufschlußreich zu sein scheint, aufschlußreich nicht für unsere Kenntnis der von Wehrli untersuchten Peripatetiker: über sie steht alles Wesentliche in den Handbüchern, und auch nicht für Ciceros konkretes Wissen über sie: welche Philosophen Cicero nachweislich gekannt und welche Werke von ihnen er gelesen hat, läßt sich anhand der Indices von Wehrli und Gottschalk rasch feststellen. Aber aufschlußreich ist es, wie Cicero die Peripatetiker nach Theophrast benutzt und zitiert, aufschlußreich ist sein Urteil über sie, sein Umgang mit ihren Schriften. Dieses Verhältnis genauer zu beschreiben, soll versucht werden, denn daraus lassen sich allgemeine Folgerungen ziehen für den Wert und vor allem auch für die Grenzen des 'Quellenautors' Cicero. Ich verkenne nicht, daß damit der uns gesteckte Rahmen ein wenig überschritten wird, denn das Folgende gilt nicht eigentlich 'Ciceros Kenntnis des Peripatos', sondern unserer Kenntnis des Schriftstellers, aber auch des Menschen M. Tullius Cicero.

In Ciceros philosophischem Werk steht der Peripatos, verglichen mit der Akademie, mit der Stoa, ja selbst mit Epikur eher im Hintergrund. Die anderen Schulen kommen wiederholt in größerem Rahmen zu Worte: Stoa und der 'Garten', die 'alte' und die 'neue' Akademie, sie alle können

durch beredte Vertreter ihre Auffassungen zu zentralen Themen eingehend darlegen. Nur eine zusammenhängende Darlegung gilt—angeblich—der peripatetischen Lehre: der Vortrag Pisos im fünften Buche von *De finibus bonorum et malorum*; aber in Wahrheit handelt es sich um die eklektizistische Ethik des Antiochos von Askalon.³ Und während Cicero die anderen Schulen mit skeptischer Freiheit sämtlich auch durchgreifender Kritik unterzieht, muß der Peripatos auch hier zurückstehen; nur gegen die das Mittelmaß befürwortende peripatetische Affektenlehre findet sich eine zusammenhängende Kritik von mäßiger Länge.⁴

Aber wenn auch Aristoteles und seine Schule in der philosophischen Auseinandersetzung nur einen bescheidenen Platz einnehmen: sowohl der Schulgründer wie seine Anhänger werden sehr häufig genannt und fast immer mit hohem Lob bedacht, fast im gleichen Maße wie Platon. Wie ist diese Diskrepanz zwischen Ciceros offenkundig geringem Interesse an der peripatetischen Philosophie und der—man muß es so nennen—verbalen Hochschätzung zu erklären? Cicero selbst gibt an zahlreichen Stellen die Antwort: Aristoteles und manche seiner Nachfolger kamen einem von Cicero stets propagierten Ideal näher als die Vertreter der anderen Schulen—der Verbindung von Philosophie und Rhetorik (die ihrerseits aufgefaßt ist als aktive Teilhabe am politischen Geschehen). Diese Verbindung fand Cicero bereits im Werkkatalog des Aristoteles, wo neben den philosophischen Schriften auch Rhetorisches und Politisches steht, und ebenso bei anderen Vertretern der Schule: Theophrast sammelte Gesetze verschiedener Staaten, Dikaiarch führte das Verfassungsarchiv des Aristoteles fort, Demetrios von Phaleron stand an der Spitze eines Staates.⁵ Für Ciceros Einschätzung ist es bezeichnend, daß er gelegentlich sich selbst als Parallelfall nennt: wie die genannten Peripatetiker habe auch er die politische Rhetorik und die Philosophie wieder zusammengeführt.⁶ Unter diesem Aspekt also findet der Peripatos bei Cicero die höchste Anerkennung und das höchste Lob. Die philosophischen Lehrinhalte interessierten ihn eher wenig. Das gilt es im Gedächtnis zu behalten, wenn man über Ciceros Verhältnis zur Schule des Aristoteles nachdenkt. Zwar steht es fest, daß er gelegentlich peripatetische Originalschriften zur Hand nahm, aber seine Neigung und sein Bedürfnis, das zu tun, war im Falle des Peripatos vermutlich nicht groß. Noch stärker als bei anderen Schulen wird er sich hier auf Exzerpte und doxographische Handbücher verlassen haben.

Für die Peripatetiker nach Theophrast kommt noch etwas anderes hinzu: Sie gelten Cicero—vermutlich unter dem Einfluß des Antiochos von Askalon—nur mit starken Vorbehalten als echte Peripatetiker. Das fünfte Buch von *De finibus* enthält, wie schon erwähnt, im Hauptteil eine Darstellung der ethischen Lehre des Antiochos von Askalon. Am Anfang

seiner Ausführungen gibt Ciceros Sprecher, M. Pupius Piso Frugi Calpurnianus, eine klar gegliederte Abstufung der Ethiker, die er gelten läßt.⁷ Ohne Einschränkung sind das nur Aristoteles 'und sein Sohn Nikomachos' (womit die *Nikomachische Ethik* gemeint sein muß): *teneamus Aristotelem et eius filium Nicomachum*. Theophrast dagegen soll in der folgenden Darstellung nur mit Vorbehalt berücksichtigt werden (mit einem ganz entscheidenden Vorbehalt, denn es geht Piso vor allem um die Güterlehre, und dort ist die Gewichtung der *virtus* die schlechthin dominierende Frage): *Theophrastum tamen adhibeamus*⁸ ad pleraque, dum modo plus in virtute teneamus quam ille tenuit firmitatis et roboris.⁹ Die Peripatetiker nach Theophrast aber sollen völlig unberücksichtigt bleiben—sie sind 'aus der Art geschlagen', 'degeneriert': *simus igitur contenti his* (d.i. ohne Einschränkung mit Aristoteles, unter Vorbehalt mit Theophrast); *namque horum posterii . . . ita degenerant, ut ipsi ex se nati esse videantur*.¹⁰ Für Straton, Lykon, Ariston, Hieronymos, Kritolaos und Diodoros wird das im folgenden näher begründet; darauf wird noch zurückzukommen sein. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, danach zu fragen, ob dieses Urteil richtig ist (es ist vermutlich weitgehend falsch); wichtig ist nur, daß Cicero die Einschätzung des Antiochos offenbar teilt. Zwar spricht er nicht im eigenen Namen; Sprecher ist der Antiochos-Anhänger Piso; in der nahe verwandten Stelle *Academica* 1,34 ist es Varro, der sich ebenfalls auf Antiochos beruft.¹¹ Aber nirgends findet sich eine andere Bewertung.

Die Annahme liegt nahe, daß Cicero, der bereits der 'echten' peripatetischen Lehre nur eingeschränktes Interesse zuwandte, der Lehre der 'degenerierten' Philosophen noch weniger Aufmerksamkeit gewidmet hat. Das wird durch den Befund bestätigt. Wir erfahren von ihm nur wenig über die wesentlichen Lehrinhalte der Peripatetiker von Straton bis zu Kratippos von Pergamon (dem jüngsten von Cicero genannten Vertreter der Schule, Lehrer von Ciceros Sohn und von Horaz). Die von Wehrli aus Cicero gesammelten Zeugnisse und Fragmente gelten zum großen Teil Themen außerhalb der Philosophie, oder es handelt sich um doxographische Details, die Cicero als Mosaiksteine jeweils in seinen Zusammenhang einfügt. Dazu später einige Beispiele. Aus den großen philosophischen Auseinandersetzungen aber bleiben die Aristoteliker nach Theophrast, wie gesagt, ausgeschlossen.

Eine Abwertung dieser Gruppe begegnet auch bei anderen Autoren in anderem Zusammenhang. Um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts wurden in zunehmendem Maße die lange in Vergessenheit geratenen esoterischen Schriften des Aristoteles (auch Lehrschriften oder Pragmatien genannt) wieder zugänglich. Der Rhodier Andronikos gab wenig später die Schriften heraus und begründete damit das uns heute vorliegende Corpus Aristotelicum.¹² In einem in zwei Fassungen¹³ vorlie-

genden Bericht über diese Vorgänge heißt es, von Straton an bis zur Wiederentdeckung der Pragmatien hätten die Peripatetiker nicht ernsthaft philosophieren können, da ihnen die wirklich wichtigen Schriften des Aristoteles nicht zur Verfügung standen. Auch in diesem Bericht also sind die Peripatetiker, mit denen wir es hier zu tun haben, stark abgewertet, ja es wird geradezu bestritten, daß sie überhaupt im aristotelischen Geiste philosophierten. Auf den ersten Blick scheint ein Zusammenhang zwischen Strabon/Plutarch und Antiochos/Cicero zu bestehen. Aber bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß es außer der Abwertung selbst keine Gemeinsamkeiten gibt. Die Begründungen sind völlig verschieden. Piso und Varro bei Cicero, und das heißt: Antiochos, argumentieren inhaltlich: mit Abweichungen von der reinen Lehre des Aristoteles. Im späteren Bericht wird nur auf die fehlenden Bücher verwiesen—ein sehr schwaches Argument, denn wie heute niemand mehr ernsthaft bezweifelt, hat es immer, auch in der Zeit nach Theophrast, in Athen Exemplare der esoterischen Schriften gegeben. Was man auch von der Legende über den Keller in Skepsis¹⁴ halten mag: er hat nicht die gesamte Bibliothek des Peripatos aufgenommen, ohne daß Kopien in Athen verblieben wären. Das ganz oberflächliche Argument bei Strabon und Plutarch ist offensichtlich diktiert von Stolz und Befriedigung über die nun in der Ausgabe des Andronikos wieder bequemer zugänglichen Pragmatien. Von Antiochos kann dieses Argument schon aus chronologischen Gründen nicht verwandt worden sein, und auch Cicero war es offensichtlich unbekannt, denn er hätte sich die handliche Anekdote vom Büchermangel sicher nicht entgehen lassen. Ein Zusammenhang zwischen Cicero und Strabon/Plutarch kann allenfalls in der Form bestehen, daß die Abwertung durch den Kreis um Andronikos auf der älteren durch Antiochos aufbaute und ein neues Argument hinzufügte.

Kehren wir zu Cicero und zu seinem Verhältnis zu den nachtheophrastischen Peripatetikern zurück. Für peripatetische Philosophen, die diesen Namen verdienen, hält er sie also nicht. Aber er ignoriert sie nicht; er zeigt eine gewisse Vertrautheit mit den wichtigsten Namen und Werken. Von den gut 30 Schulvertretern zwischen Straton von Lampsakos und Ciceros eigener Zeit, die wir mit Namen kennen, nennt er immerhin 14;¹⁵ wo es ihm für seinen Zusammenhang nützlich scheint, beruft er sich auf sie, gelegentlich teilt er einzelnes aus ihren Werken mit. Wir werden sehen, daß er auf dem Felde der Ethik manche von ihnen sogar in die ehrenvolle Sammelbezeichnung 'Altakademiker und Peripatetiker' einschließt.

Weitgehend allerdings handelt es sich bei den Bezeugungen und Zitaten um nicht-philosophische Themen. Demetrios von Phaleron z.B. fand Ciceros Interesse vornehmlich unter *rhetorisch-stilistischen Gesichtspunkten*.

punkten. Im *Brutus* (37f. = fr.175 Wehrli, 285 = fr. 177 W.) und im *Orator* (92, 94 = fr. 179 W.) gibt er pointierte Urteile ab über die Sprache seiner Reden, so daß man zur Annahme gelangt, er habe sie wenigstens teilweise gelesen. Viel summarischer ist das Urteil über den Stil von Lykon (*Fin.* 5,13 = fr. 17 W.) und Ariston von Keos (ib. = fr. 10 W.); aus dem gleichen Handbuch wohl auch die Charakterisierung des Kritolaos (*Fin.* 5,14 = fr. 11 W.). Die ganz farblose Aussage in *De oratore* 2,160 (fr. 10 W.) deutet ebenfalls nicht auf eigene Lektüre.

Ein anderer Aspekt, der Cicero bei den hier behandelten Peripatetikern wichtig war, ist die *äußere Gestalt der Dialoge*: Fiktive Zeit und Szenerie, Auswahl der Gesprächsteilnehmer, Technik des Gesprächs. Hier ist zunächst Herakleides vom Pontos zu nennen. Seine Dialoge faszinierten Cicero, wohl nicht zuletzt durch die bunte Fabel- und Märchenwelt, die sich darin auftat. Die Gesprächsteilnehmer waren bei Herakleides überwiegend verstorbene Personen; in diesem Sinne kann Cicero seine Schrift *De re publica* mit Werken des Herakleides vergleichen (*Att.* 13,19,3; *Q. fr.* 3,5,1 = fr. 24a, b W.). Im Jahre 44 v. Chr. plante er, auf Anregung von Atticus, ein 'Herakleideion', ein Werk also, das in der äußeren Form alle Merkmale des Herakleides tragen sollte. In sieben Briefen ist davon die Rede (*Att.* 14,17,6?; 15,4,3; 15, 27,2; 16,2,6; 16,13,3; 16,11,3; 16,12 = fr. 27a-f W.); aber der Plan wurde nie verwirklicht. Auch bei Dikaiarch von Messene war Cicero die äußere Gestalt der Dialoge wichtig. Vor allem aus Cicero erfahren wir, daß es von Dikaiarch ein längeres Werk 'Über die Seele' gab, das aus zwei Teilen bestand: den 'Gesprächen in Korinth' und den 'Gesprächen auf Lesbos', jeweils drei Bücher umfassend (*Tusc.* 1,21 = fr. 7 W.; 1,77 = fr. 9 W.). Auch das wollte Cicero nachahmen; er plante im Jahre 45 einen Dialog, der an einem von der Konvention radikal abweichenden Ort stattfinden sollte: 'in Olympia oder anderswo' (*Att.* 13,30 = fr. 68 W.); *more Dicaearchi* sollte diese politischen Fragen gewidmete Schrift gestaltet werden. Aus zahlreichen anderen Erwähnungen wissen wir, daß die Decemviri, die im Jahre 146 v. Chr. mit der Neuordnung der griechischen Verhältnisse beauftragt waren, eine Rolle spielen und den zeitlichen Rahmen geben sollten.¹⁶ Viel spricht dafür, daß der ganz ungewöhnliche Schauplatz von Ciceros *Timaeus*, Ephesos, in Anlehnung an Dikaiarch gewählt ist. Im Zusammenhang mit dialogtechnischen Fragen ist schließlich noch Ariston von Keos zu nennen. Seinen Dialog 'Über das Alter' hatte Cicero vor sich, als er den *Cato maior* schrieb. Aber in diesem Falle war ihm der griechische Autor gerade kein Vorbild: er folgte Ariston nicht in der mythischen Einkleidung, die vielleicht auf kynischen Einfluß zurückgeht. Er stellt nicht, wie Ariston, einen Tithonos in den Mittelpunkt, sondern den

historischen Cato, *quo maiorem auctoritatem habeat oratio*, (*Cato maior* 3 = fr. 12 W.).¹⁷

Dikaiarch ist ohne Frage der nachtheophrastische Peripatetiker, den Cicero am besten kannte. Er war ihm wichtig auch durch die *Fülle* des von ihm gesammelten *Materials*, vor allem durch das Archiv von Verfassungen zahlreicher griechischer Staaten. Schon im Jahre 60 (*Att.* 2,2,2 = fr. 69 W.) befaßt sich Cicero mit den Verfassungen von Pellene, Athen und Korinth und hat "einen großen Haufen Dikaiarch vor sich aufgebaut". Er arbeitete damals wahrscheinlich an einer historisch-politischen Schrift, die nicht zum Abschluß kam.¹⁸ Auch für *De re publica* griff er wiederholt auf das Material Dikaiarchs zurück.¹⁹

Wenn wir uns nun im Rahmen unserer oberflächlichen Durchmusterung den philosophischen Themen zuwenden, so fällt auf, daß auch hier die Einzelaspekte überwiegen. Es sind immer wieder doxographische Kleinigkeiten, die Cicero für erwähnenswert hält, so daß sich ein stark disparates Bild ergibt. Manches scheint nur enzyklopädischer Vollständigkeit zuliebe erwähnt, anderes fast als ein Kuriosum. Im ersten Tusculanenbuch findet sich ein langer Überblick über die verschiedenen Ansichten vom *Wesen der menschlichen Seele*. In dieser doxographischen Liste erscheinen Dikaiarch und Aristoxenos als ein Paar, vereinigt durch ihre nihilistische, in Ciceros Augen grundverkehrte Auffassung von der Seele (*Tusc.* 1,41 und 51 = D. fr. 8d,e, A. fr. 118 W.). Mit der Widerlegung freilich hält sich Cicero nicht lange auf; es ist deutlich, daß seine Quelle hier ein dürres Handbuch ist.

Neben der Psychologie ist es die *Mantik*, die Cicero gelegentlich zu peripatetischen Schriften greifen läßt. Auch hier ist vor allem Dikaiarch zu nennen. Wir wissen aus der Korrespondenz mit Atticus, daß sich Cicero sehr um die Schrift 'Abstieg in die Höhle des Trophonios' bemüht hat (*Att.* 13,31,2; 13,32,2; 13,33,2 = fr. 18a-c W.); einiges davon dürfte in *De divinatione* eingegangen sein.²⁰ Auch Ciceros Zeitgenosse Kratippos, der Lehrer seines Sohnes in Athen, hatte eigene Ansichten zur Mantik, die Cicero in *De divinatione* (1,70 und 113) diskutiert.

Besonders zahlreich sind die Erwähnungen unserer Peripatetiker auf dem Gebiet der *Telos- und Güterlehre*. An vielen Stellen—vor allem in *De finibus*, aber auch in den *Tusculanen*—erfahren wir in tabellarischer Form, welches Telos die einzelnen Philosophen aufstellten oder gelten ließen: Hieronymos das 'Freisein von Schmerz' (*nihil dolere*), Kalliphon und Deinomachos die 'Tugend verbunden mit der Lust', Diodor von Tyros das 'Freisein von Schmerz verbunden mit der Tugend', Kritolaos die 'äußeren und körperlichen Güter, verbunden mit der Tugend' (die freilich viel mehr Gewicht haben sollte als die anderen Güter), usw. Es ist für unseren

Zweck gleichgültig, ob diese Listen in der bei Cicero begegnenden Form auf Karneades zurückgehen oder aber, wie unlängst Giusta nachweisen wollte, auf ein doxographisches Nachschlagebüchlein des Areios Didymos.²¹ Unzweifelhaft ist, daß Cicero hier nur aufzählt, und zwar aus zweiter oder dritter Hand. Die einzelnen Lehren interessieren ihn nur wenig. Wichtig ist ihm, was allen gemeinsam ist: daß das jeweilige 'Lebensziel' (Telos) irgendwo zwischen den Extremen steht, zwischen dem Telos der Epikureer, der bloßen 'Lust', und dem der Stoiker, der bloßen 'Tugend'. Das klingt simpel, fast zu simpel; aber diese Formulierung wird Cicero gerecht. Sein ethisches Denken ist unverrückbar orientiert an den Polen Epikur und Stoa; es steht für ihn fest, daß alle anderen Meinungen dadurch gekennzeichnet sind, daß sie die Extreme vermeiden, zwischen ein stehen—freilich unterschieden durch ihre größere Nähe entweder zu Epikur oder zur Stoa. Kritolaos z.B. kommt der Stoa sehr nahe, und Cicero zeigt sich beeindruckt durch das von ihm gebrauchte Gleichnis der Waage: die Tugend hat ein solches Übergewicht über alles andere, daß nicht einmal 'die Erde und die Meere' dagegen aufgewogen werden könnten.²² Aber auch Kritolaos steht noch zwischen den Extremen, denn er läßt außer der Tugend auch die anderen Güter gelten. Und das kann nicht anders sein, denn zur genannten Mittelgruppe gehören alle Peripatetiker, auch die meisten der in anderem Zusammenhang, wie gezeigt, eher abgewerteten Schulvertreter zwischen Straton von Lampsakos und Ciceros eigener Zeit. Am deutlichsten wird das im zweiten Argumentationsgang des fünften Tusculanenbuches (ab 83), wo kühn behauptet wird, alle Schulen dürften sich zu dem Satze bekennen, die Tugend allein mache glücklich. Vor allem die Akademiker nennt Cicero in diesem Zusammenhang fast stereotyp—sofern sie sich zur Ethik geäußert haben. Seit Arkesilaos war in der Akademie die Ethik weitgehend von der Erkenntniskritik verdrängt worden; darum spricht Cicero, wenn er die 'Mittelgruppe' meint, gern von den *veteres Academici*, meint also die Schule bis zu Polemon und Krantor. Immer und immer wieder erscheint diese Mittelgruppe mit nur leicht variiertem Bezeichnung: *Fin.* 5,21 *antiqui, quos eosdem Academicos et Peripateticos nominavimus*; *Luc.* 131 *et vetus Academia . . . et Aristoteles eiusque amici*; *Tusc.* 5,75 *Peripatetici veteresque Academici*; 5,85 *Peripatetici nec multo veteres Academici secus*; *Leg.* 1,38 *sive in Academia vetere cum Speusippo Xenocrate Polemone manserunt, sive Aristotelem et Theophrastum, cum illis congruentis re, docendi genere paulum differentis secuti sunt*. Eine interessante Spielart ist *Fin.* 4,5 *veteres Peripatetici Academicique*, wo *veteres* zumindest auch, wenn nicht ausschließlich zu *Peripatetici* gehört. An einer strengen Abgrenzung dieser Gruppe ist Cicero offenbar nicht gelegen. Auch hier ist der Einfluß des Antiochos unverkennbar,²³ aber es kann keinem Leser von Ciceros *Philosophica*

zweifelhaft sein, daß dieses Systematisieren in großzügigen Kategorien Ciceros eigenem Denken voll und ganz entsprach. Auch Ciceros philosophisches System beruht auf großen und klaren Linien.

Es wurde eingangs gesagt, diese Ausführungen seien primär Cicero gewidmet; darum sei es gestattet, in einem letzten Teil den philosophischen Schriftsteller Cicero ganz in den Mittelpunkt zu rücken und einige generelle Beobachtungen zu Ciceros Umgang mit seinen Quellen und mit Büchern im allgemeinen vorzutragen. Das scheint gerade im Rahmen eines Projekts sinnvoll, das der Erschließung theophrastischer und anderer peripatetischer Spuren gilt, in dem also Cicero—und das sagt der Latinist ohne bösen Unterton, aber auch ohne enthusiastische Zustimmung—vornehmlich als "Quelle" angesehen wird. Aus dieser Zielrichtung ergibt es sich, daß Cicero vor allem dort Beachtung findet, wo er griechisches Gedankengut zitiert—oder zu zitieren scheint. Eine solche Betrachtungsweise kann dem Autor Cicero nicht gerecht werden. Zum Ausgleich sollen nun einige Äußerungen Ciceros vorgestellt werden, die den nur an griechischem Gedankengut Interessierten nicht nur gleichgültig lassen, sondern sogar heftig verdrießen können, die aber einen anderen Aspekt Ciceros zeigen, der wichtiger und für Cicero aufschlußreicher scheint als jener erste.

Wie hielt es Cicero mit der Benutzung von Quellen? Es gibt einige Aussagen, aus denen man herauslesen kann, daß er es damit sehr genau nahm. Schon in der Jugendschrift *De inventione* (2,4) versichert er, er habe alle rhetorischen Traktate zusammengetragen, um daraus das jeweils Beste in das eigene Werk zu übernehmen. Nach dem Tode seiner Tochter Tullia (Februar 45 v. Chr.) schreibt er an Atticus (12,14,3), er habe die gesamte Konsolationsliteratur durchgelesen. Von seiner Dikaiarch-Lektüre war bereits die Rede: einen 'großen Berg von Büchern' hatte er 'vor sich aufgebaut' (*Att.* 2,2,2 = Dikaiarch fr. 69 Wehrli). Auch innerhalb der Dialoge erscheint er als fleißiger Forscher. In der prachtvollen Einleitung zum zweiten Gespräch von *De finibus* (3,7) begibt er sich in die Bibliothek des jungen Lucullus, um dort einige Bücher einzusehen. Dort trifft er Cato, der in ähnlicher Absicht dort war, 'neben Bergen von stoischen Schriften', lateinisch noch anschaulicher: *Catonem vidi in bibliotheca sedentem multis circumfusus Stoicorum libris*. Man kommt ins Gespräch; Cicero läßt sich von Cato fragen (3,10): 'Du hast doch selbst nicht gerade wenig Bücher: was führt dich hierher?', dann antwortet er sachkundig: *commentarios quosdam Aristotelios, quos hic sciebam esse, veni ut auferrem*. Auch die *Topica* spielen in einer Bibliothek (1): *cum mecum in Tusculano esses* (angeredet ist Trebatius) *et in bibliotheca separatim uterque nostrum ad suum studium libellos quos vellet evolveret, incidisti in Aristotelis Topica quaedam*. Beide Szenen klingen lebensecht.

Aber gerade die zweimalige Erwähnung aristotelischer Schriften zwingt uns zum Zweifel. Die Topik des Aristoteles hat Cicero nie gelesen, von der Nikomachischen Ethik hat er noch im Jahre 45 (*Fin.* 5,12) keine klare Vorstellung; nur die Rhetorik des Aristoteles könnte in *De oratore* (2,32 und 2,160) und im *Orator* (192-194) Cicero als Quelle gedient haben. Aber sicher ist es nicht, daß Cicero auch nur eine der esoterischen Schriften des Aristoteles wirklich gelesen und gekannt hat—obwohl er die Gelegenheit dazu hatte.²⁴

Wir kommen um die Folgerung nicht herum, daß Cicero seine wissenschaftliche Gründlichkeit zumindest in den Dialogen ein wenig übertrieben dargestellt hat. Er hat die Wirklichkeit nicht geradezu verfälscht; er arbeitete ja wirklich mit Büchern und in Bibliotheken. Aber er hat diesen Umstand, der die Wirkung seiner Schriften beim Leser nur erhöhen konnte, in sehr effektvoller Weise betont. Eine Bibliothek als Szenerie, die Dialogpartner als Forscher—das ist schon eine geschickte Wahl. Und dabei ist nicht mehr Unredlichkeit im Spiel, als wenn heute ein Gelehrter für ein Geburtstagsfoto oder für ein Fernsehinterview vor den dekorativsten Teil seiner Bücherwände postiert wird—vielleicht vor Bücher, die er seit Jahren nicht mehr benutzt hat.

Und nicht nur eine Bibliothek als Szenerie dient dazu, Ciceros Belesenheit zu dokumentieren: auch sonst verweist er gern und oft auf Gelesenes.²⁵ Es kann hier im einzelnen nicht belegt werden, aber die These sei gewagt: Wo Cicero entlegene griechische Quellenwerke wirklich gelesen hat und kennt, da sagt er es auch. Er versteht es, effizient zu arbeiten, und das heißt auch, mit dem jeweils Gelesenen einen möglichst großen Effekt zu erzielen, nicht nur bei der Arbeit selbst, sondern auch nach außen hin: durch ein Zurschaustellen der eigenen Lesefrüchte. Wer das ehrenrührig findet, möge sich fragen, ob er das selbst noch nie getan hat, auch nicht in Fußnoten. Allerdings gilt es, innerhalb der Quellenangaben zu differenzieren. Es gibt präzise Zitate mit Nennung des Autors, z.B. *Lucullus* 98: 'Kleitomachos, Über die Urteilsenthaltung, Buch 1'. Auch für ganze Bücher nennt Cicero in wenigen Fällen seine Quelle.²⁶ Diese Angaben verdienen volles Vertrauen. Nicht ganz so sicher scheint die Benutzung einer Quelle, wenn zwar Autopsie ausdrücklich versichert, aber keine eigentliche Quelle genannt wird, wie z.B. *Fin* 4,15 *ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus*, oder *ND* 1,72 *ut videmus in scriptis*.²⁷ Noch unverbindlicher sind Äußerungen des Typs *Div.* 2,105 *magnus Dicaearchi liber est nescire ea* (die Zukunft) *melius esse quam scire*, oder *Off.* 2,16 *est Dicaearchi liber de interitu hominum*. Hier nimmt Cicero nicht einmal für sich in Anspruch, das betreffende Buch genau gelesen zu haben; er behauptet nur, es zu kennen—und das kann heißen, daß ihm der Inhalt in Grundzügen aus einer Zusammenfassung oder auch nur vom Hörensagen bekannt war.²⁸

Schließlich darf bei einer Bewertung der Quellenangaben nicht übersehen werden, daß Cicero auch dort, wo er scheinbar selbstsicher zitiert, gelegentlich Fehler unterlaufen: Im *Orator* (29) hatte er ein Aristophanes-Zitat dem Eupolis zugeschrieben, und nur der Aufmerksamkeit des Atticus (*Att.* 12,6a,1) ist es zu verdanken, daß er den Fehler in den publizierten Exemplaren noch beheben konnte; in zwei weiteren Fällen muß er sich bei Atticus wegen eines 'Gedächtnisfehlers' entschuldigen (*Att.* 13,44,3; 14,5,1); erinnert sei auch an die für Cicero sehr peinliche doppelte Verwendung des gleichen Prooemiums für zwei verschiedene Schriften.

All dies zeigt, daß Cicero eher zu oft als zu selten eine Quelle nennt. Wo er nicht einmal andeutet, daß er einer Vorlage folgt, sollte man daher keine Vorlage vermuten. Jeder Versuch, auf diesem Wege griechische 'Quellenwerke' zu rekonstruieren und 'zurückzugewinnen', ist zum Scheitern verurteilt. Gelegentlich erkennen wir, wie Cicero in der Regel vorging: Er arbeitete mit doxographischen Handbüchern, mit Vorlesungsnachschriften, die von Hand zu Hand gingen, mit Exzerpten. Im November 44 teilt er Atticus mit (*Att.* 16,11,4), er habe von einem gewissen Athenodorus Calvus eine Zusammenfassung des Buches 'Über die Pflicht' von Poseidonios bestellt, er warte ungeduldig darauf—und das, obwohl er wahrscheinlich das Buch selbst in den Händen hatte! Kurz darauf (*Att.* 16,14,4) bestätigt er den Eingang eines 'recht hübschen Resumés', das ihm dann für *De officiis* sicher gute Dienste geleistet hat.²⁹ Es steht also schlecht mit der Vorstellung eines eifrig die Quellen studierenden Cicero, eines Gelehrten, der die Schätze seiner Bibliothek (denn sie enthielt sicher manchen Schatz) voll auszuschöpfen mußte.

Warum hat Cicero das nicht getan? Sicher nicht aus Faulheit. Gewiß, allzu Schwieriges hat er gescheut. Dafür gibt es rührende Zeugnisse. Im Jahre 59 v. Chr. hatte Atticus Cicero ein geographisches Werk besorgt; Cicero hat versucht, es zu lesen, muß aber zugeben: *ex quo quidem ego, quod inter nos liceat dicere, millesimam partem vix intellego*. Nicht größer war der Leseerfolg—oder die Lesefreude—bei einer 'Empedoclea' genannten Schrift eines gewissen Sallustius (Hinweis von H.J. Tschiedel). Der Bruder Quintus schien sich durch das Werk hindurchzuquälen; dafür hat Marcus kein Verständnis (*Q. fr.* 2,9,3): *virum te putabo, si Sallusti Empedoclea legeris, hominem non putabo*—'tapfer bist du schon, wenn du dieses Zeug durchliest, aber dann zweifle ich . . .'; hier stockt man bei der Übersetzung, denn die in *homo* mitschwingenden Konnotationen sind nicht leicht wiederzugeben; gemeint ist: 'Dann hast du das rechte Augenmaß verloren für das, was wirklich wichtig ist und was das Leben lebenswert macht'. Interessant ist auch eine Klage über die Schwierigkeit des Aristoteles in einem Fragment aus dem *Hortensius* (*fr.* 29 Müller, 56

Straume-Zimmermann): *magna . . . animi contentio adhibenda est in explicando Aristotele, si legas*. . . Wir kennen den Zusammenhang nicht, aber hier war kaum von Resignation die Rede. Eher war es eine Aufforderung, den Aristoteles trotzdem zu lesen—eine Aufforderung, der Cicero selbst, wie wir gesehen haben, nur in bescheidenem Maße gefolgt ist.

Aber es war keine billige Bequemlichkeit, die ihn davon abhielt, sich in ein gründliches Quellenstudium zu versenken. Sein Charakter, sein Temperament hielten ihn davon ab. Ihm widerstrebte Kleinkram und Tüftelei. Bezeichnend sind folgende Gedanken aus dem Prooemium zum zweiten Tusculanenbuch (6): *quodsi haec studia (die Philosophie) traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem Graecis egebimus, in quibus multitudo infinita librorum propter eorum est multitudinem, qui scripserunt. eadem enim dicuntur a multis, ex quo libris omnia refererunt*—'Ist die Philosophie erst einmal in Rom heimisch geworden' (und wer das leisten konnte und sollte, war weder Cicero selbst noch seinen Lesern zweifelhaft), 'dann können wir auf griechische Bibliotheken gern verzichten; in denen stehen ja nur deshalb so viele Bücher, weil es dort jeden zum Schreiben drängt, und weitgehend schreiben alle dasselbe, daher ist die Welt voller Bücher'. Ähnlich summarisch über die (griechische) Philosophie und sicher nicht freundlicher (*Div.* 2,119): *nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum*;³⁰ vergleichbar auch *Tusculanen* 3,81: 'Es ist überflüssig und reine Zeitverschwendung, über jede Unterart der *aegritudo* einzeln zu handeln'—*separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute*. . . *haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertunt: opus enim quaerunt*, 'die suchen sich nämlich eine Beschäftigung'; es klingt mit: wir Römer haben Wichtigeres zu tun. Aber auch Römer werden gelegentlich ähnlich abgefertigt (*Tusc.* 2,7): 'Da gibt es gewisse Leute, die als Philosophen gelten wollen' (es handelt sich um Epikureer), 'von denen soll es ziemlich viele Bücher in lateinischer Sprache geben. Über diese Bücher habe ich durchaus keine schlechte Meinung—ich habe sie nämlich überhaupt nicht gelesen'.

Nein, Cicero las nicht alles. In *De oratore* 1,195 läßt er Crassus überspitzt formulieren: *fremant omnes licet, dicam quod sentio: bibliothecas mehercule omnium philosophorum unus*³¹ *mihi videtur XII tabularum libellus, si quis legum fontes et capita viderit, et auctoritatis pondere et utilitatis ubertate superare*.³² 'Quelle und Ursprung' der Gesetze ist die Natur und das aus ihr 'fließende' Naturrecht, das auch in *De legibus* einen so breiten Raum einnimmt. Mit dieser Erkenntnis glaubt Cicero den Schlüssel in der Hand zu haben zur Vereinfachung³³ aller ethischen Spekulation, ja zur Lösung aller Fragen, die die Griechen seit Jahrhunderten diskutieren. Es ist nicht nur ein Scherz, wenn Cicero in *De legibus* (1,53) daran erinnert, daß einmal ein römischer Prokonsul namens L. Gellius in Athen den naiven

und selbstverständlich gescheiterten Versuch unternommen hat, die Streitereien unter den Philosophen zu schlichten. Cicero wollte, ihm würde diese Rolle zuteil—er würde als Schiedsrichter (*arbiter*) Erfolg haben. Und damit hat er in gewissem Sinne recht. Er verfügt über die Gabe, Ordnung zu schaffen, das Wesentliche sichtbar zu machen. Den Kern des Streites hätte freilich auch er nicht behoben, daran hat er kaum ernsthaft geglaubt. Aber (und hier können wir auf den Irrealis verzichten) er hat in *De finibus* den Streit um die ethischen Prinzipien auf die denkbar klarste Formel gebracht, und ähnliches gilt allgemein: Cicero ist ein glänzender Didaktiker, er läßt alles bloße Beiwerk in den Hintergrund treten, stellt die Hauptsachen energisch ins Zentrum. Er denkt in großen Linien, in großzügiger und oft großartiger Vereinfachung. Nur ungern, sehr ungern beschäftigt er sich mit kleinlichen Tüfteleien und ist immer wieder froh, wenn er eine solche Pflichtübung hinter sich hat. Die Erleichterung ist hörbar etwa im Anschluß an ein detailliertes Referat der Auseinandersetzung zwischen Stoa und skeptischer Akademie über die Gültigkeit der Dialektik (*Luc.* 112): *cum sit . . . campus in quo exsultare possit oratio, cur eam tantas in angustias et in Stoicorum dumeta compellimus?* An anderer Stelle (*Tusc.* 4,9) ist es das Bild eines Schiffes, das mit vollen Segeln aufs Meer hinausfährt, nachdem man zunächst nur mit kurzen Ruderschlägen vorangekommen ist.

Diese Großzügigkeit ist ein Wesenszug des Menschen Cicero. Wen sie stört, wem nur an genauen Berichten über spitzfindige Auseinandersetzungen unter den hellenistischen Philosophenschulen gelegen ist, der sollte Cicero aus der Hand legen und zu Stobaios oder zu Diogenes Laertios greifen. Aber wir alle sollten ihm dankbar sein für die großen und klaren Linien seines Denkens. Denn sie sind es, die ihm die Achtung der Nachwelt erworben haben und ihn so zum wichtigsten Vermittler der hellenistischen Philosophie haben werden lassen.

ANMERKUNGEN

1. Im Sinne der gleichnamigen Sammlung von Fritz Wehrli (Heft 1-10, Supplement 1-2, teilweise in zweiter, geringfügig veränderter Auflage, Basel 1944-1978), d.i. unter Ausschluß von Theophrast. Ciceros Verhältnis zu Aristoteles' erstem Nachfolger ist in anderen Beiträgen dieses Bandes eingehend behandelt.
2. Hans Gottschalk (Hrsg.), *Strato of Lampsacus: Some Texts*. Edited with a commentary by H.B.G., Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society 11 (1964/1965), 95-182; "Addenda Peripatetica," *Phronesis* 18 (1973), 91-100; *Heraclides of Pontus*, (Oxford 1980); vgl. auch R. Kassel, "Peripatetica," *Hermes* 91 (1963), 52-59, hier 55-59, und Wiktor Steffen (Hrsg.), *Chamaeleontis fragmenta*, (Warschau, 1964). Über das Leben, die (durchweg verlorenen) Schriften und die Lehre dieser Philosophen unter-

richten erschöpfend Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Band 1, (Berlin und New York 1973) (45–256 grundlegend für die 'kleineren' Peripatetiker des 1. Jh. v. Chr.), und Fritz Wehrli, "Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit," in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike*, hrsg. von Hellmut Flashar, Band 3 Ältere Akademie—Aristoteles—Peripatos, (Basel 1983), 459–599.

3. Das ergibt sich eindeutig aus Ciceros szenischer Einkleidung dieses Vortrags: Der junge Cicero möchte die Ethik 'der Akademie und der Peripatetiker' kennenlernen; dafür ist Piso der rechte Mann, denn er hatte den Peripatetiker Staseas 'viele Jahre lang bei sich im Hause' und hört nun (im Jahre 79 v. Chr.) 'schon mehrere Monate lang den Antiochos über eben diesen Gegenstand' (*Fin.* 5,8). Schon die Zusammenfassung von Akademie und Peripatos weist auf Antiochos, der die beiden Schulen vor allem in der Ethik immer wieder zusammenrückte. Staseas ist offenbar nur genannt, um dem folgenden—im Anschluß an Antiochos—einen peripatetischen Anstrich zu verleihen. Noch deutlicher wird das in der anschließenden auktorialen Zwischenbemerkung Ciceros, in der Brutus (dem die Schrift gewidmet ist) aufgerufen wird, sorgfältig zu prüfen, ob die Lehre des Antiochos richtig wiedergeben ist. Selbstverständlich hat diese Aufforderung nur rhetorischen Charakter: Brutus war Anhänger und guter Kenner des Antiochos; Cicero will, in leicht durchschaubarer Koketterie, die Aufmerksamkeit nicht nur des Adressaten, sondern all seiner Leser auf die seiner Meinung nach vorzüglich gelungene Wiedergabe einer antiocheischen Abhandlung lenken. Das wird bestätigt durch das Gespräch am Ende des zusammenhängenden Vortrags (*Fin.* 5,75). Nach einigen überschwenglichen Komplimenten zeigt sich Cicero erstaunt über Pisos niedrige Bewertung der äußeren und körperlichen Güter; 'er selbst habe die Lehre des Staseas anders in Erinnerung'. Piso gibt das sofort zu: *est ut dicis . . . sed haec ab Antiocho, familiari nostro, dicuntur multo melius et fortius, quam a Stasea dicebantur*; in anderen Worten: 'meine Quelle war nicht Staseas, sondern Antiochos'. Mit Recht gilt daher seit Madvig und Hirzel eine Schrift des Antiochos als Vorlage von Pisos Vortrag. Eine von der *communis opinio* abweichende Meinung vertrat M. Giusta, *I dossografi di etica*, vol. 1, (Torino 1964), 74–100; seine Argumente wurden von P. Boyancé, *Latomus* 26 (1967), 246–249, und J. Glocker, *Antiochus and the Late Academy*, (Göttingen, 1978), 55 Anm. 148, überzeugend zurückgewiesen. Geradezu irreführend ist es, daß neuerdings *Fin.* 5 als 'Testimonium' für die Lehre des Aristoteles (!) ausgegeben und in fast voller Länge (§ 6–96) in einer Sammlung der Aristoteles-Fragmente abgedruckt wurde: *Aristotelis opera*, vol. 3: *Librorum deperditorum fragmenta, collegit et annotationibus instruxit O. Gigon*, Berlin und New York 1987 (erschienen Herbst 1988), 108–125 (s. dazu die 'Prolegomena' 10–14). Der "denaturierende Einfluß" der These des Antiochos ist nicht "durchweg sehr begrenzt" (Gigon 10f.); das ganze Buch stammt von ihm und ist durchweg von seiner Lehre geprägt.
4. *Tusc.* 4,38–57.
5. Ciceros Ideal: *Inv.* 1,1; *De or.* 3,60f.; *Rep.* 3,5; *Or.* 113 u.ö. (s. auch J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung*, (Heidelberg 1963), 70f.; Peter L. Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift "Über die Gesetze"*, (Rom 1969) 181); über Aristoteles und den Peripatos im allgemeinen: *De or.* 2,152; 3,109; *Luc.* 115; *Fin.* 5,10f.; über Theophrast *Fin.* 5,11; *Att.* 2,16,3; über Dikaiarch *Leg.* 3,14;

- Att. 2,16,3; über Demetrios von Phaleron *Leg.* 3,14; *Brut.* 37; über Kritolaos *De Or.* 2,160 (nur die wichtigsten Belege sind genannt).
6. *Fam.* 15,4,16; *Tusc.* 1,7; *Div.* 2,4; *Off.* 1,3.
 7. *Fin.* 5,12–14. Die Abstufung stand wahrscheinlich bereits in Ciceros Vorlage, einer Schrift des Antiochos von Askalon. Die 'Anerkennung' von Aristoteles und (mit Einschränkung) Theophrast darf nicht so verstanden werden, als hätte einer dieser Philosophen Antiochos für das folgende als Quelle gedient. Der in *Fin.* 5,9–74 gegebene ethische Abriss ist Antiochos' geistiges Eigentum. Daß er sein eigenes System als 'peripatetisch' ausgibt, liegt auf der Linie seines Eklektizismus, der 'Alte Akademie' (wie Antiochos sie verstand), Peripatos und Stoa bis zur Unkenntlichkeit aneinander annäherte. Daß Aristoteles 'anerkannt' wird, heißt im Grunde nur, daß Antiochos dessen Ethik mit der seinen für vereinbar hielt. Im Hinblick auf die dilettantische Erwähnung der *Nikomachischen Ethik* glaubt M. Pohlenz, "Zenon und Chrysipp," Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl., Neue Folge, Fachgruppe 1, Band 2 (1936–38), (Göttingen 1938), 173–210, hier 201 Anm. 3 = *Kleine Schriften*, Band 1, (Hildesheim 1965), 1–38, hier 29 Anm. 3, § 12 sei von Cicero dem antiocheischen Hauptteil vorangestellt, Theophrast sei also nur von Cicero, nicht aber von Antiochos erwähnt worden. Der 'Sohn Nikomachos' kann jedoch von Cicero eingefügt worden sein; auch bei Antiochos muß der Ablehnung der 'degenerierten' Schulvertreter ein positiver Passus vorangegangen sein.
 8. Dieser Satz ist mißverstanden worden. Darum sei klargestellt, daß *adhibere* hier nicht etwa im Sinne von 'benutzen' = 'als Quelle zugrundelegen' verstanden werden darf. Dafür sagt Cicero *sequi* (*Off.* 1,6; 2,60; 3,7 u.ö.); hier ist diese Bedeutung auch dadurch ausgeschlossen, daß Theophrast erst in zweiter Linie und—im Gegensatz zu Aristoteles und Nikomachos—nicht durchweg, sondern nur für 'das meiste' herangezogen werden soll. *Adhibere* bedeutet hier 'hinzuziehen' = 'zusätzlich zu anderem heranziehen', die Nebenbedeutung 'zulassen' schwingt mit: vgl. Cicero *Verr.* II 5, 88 *nonnumquam etiam libertus Timarchides adhibebatur* (zusätzlich zu den anderen Tafelgästen); *Luc.* 12 *adhibito Heraclito doctisque conpluribus* (zu den Disputationen des Antiochos); *Off.* 1,147 *ad ea deligenda, quae dubitationem afferunt, adhibere doctos homines* (zusätzlich zum eigenen Denkvermögen); ähnlich *Tusc.* 5,111 über den Gesichtssinn; *Tusc.* 5,99 *ad panem nihil adhibere praeter nasturcium*; Vergil *Aen.* 8,56 *hos castris adhibe socios* (zu den Troern nun noch die Arkader.) Als Kuriosum, aber auch als weiteres indirektes Argument für den Bedeutungsunterschied von *adhibere* und *sequi* sei folgendes vermerkt: E. Dirlmeier, der Theophrasts Schrift *Peri eudaimonias* als Antiochos' Vorlage erweisen wollte (*Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, (Leipzig 1937) [Philologus, Supplbd. 30,1], 66) zitiert *Fin.* 5.12 zunächst genau: *Theophrastum tamen adhibeamus ad pleraque*, kurz darauf aber (73) mit leichter Veränderung, so daß die Quellenhypothese wirklich überzeugen könnte: *Theophrastum sequamur ad pleraque*. Dabei hat ihn sicher keine unredliche Absicht, sondern unbewußt richtiges Sprachgefühl geleitet.
 9. Diese Einschränkung betrifft offenbar vor allem die zuvor (*Fin.* 5,12) wegen ihrer unklaren und 'weichlichen' Aussagen über die äußeren Güter getadelte Schrift *Peri eudaimonias*. Es ist daher nahezu ausgeschlossen, daß gerade diese Schrift Antiochos als Vorlage gedient hat, wie u.a. Dirlmeier (s. vorangehende Anmerkung) vermutet hat. Auch die erneute Erwähnung der Schrift im

Schlußgespräch (*Fin.* 5,85) spricht nicht für, sondern gegen die Verwendung: Cicero hat Piso (Antiochos) Inkonsistenz vorgeworfen, dem hält Piso entgegen: *Theophrasti igitur . . . tibi liber ille placet de beata vita?*, 'bist du demnach mit Theophrasts Schrift einverstanden?'. Natürlich erwartet Piso die Antwort 'nein', und das zeigt, daß er selbst anderes vorgetragen hat als Theophrast. Eine Benutzung der Schrift durch Cicero (unabhängig von Antiochos) schließt W.W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, (Amsterdam 1984) (Studien zur antiken Philosophie 12), 223 (zu L 55,56) mit Recht aus.

10. Vgl. auch *Acad.* 1,34 über Straton von Lampsakos.
11. Sein Vortrag gibt wieder, was er und Atticus 'vor langer Zeit von Antiochos gehört haben' (*Acad.* 1,14); in *Acad.* 1,33 begegnet die typisch antiocheische Formel *Peripateticorum et Academiae veteris auctoritas*.
12. Darüber ausführlich Moraux, *Aristotelismus*, Bd. 1, 33–94.
13. Strabon 13,54 und Plutarch, *Sulla* 26,1–4; s. vor allem

Strabon

συνέβη δὲ τοῖς ἐκ τῶν περιπάτων τοῖς μὲν πάλαι τοῖς μετὰ Θεόφραστον οὐκ ἔχουσιν ὅλως τὰ βιβλία πλὴν ὀλίγων, καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, μὴδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς, ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν τοῖς δ' ὕστερον κτλ.

Plutarch

Οἱ δὲ πρεσβύτεροι Περιπατητικοὶ φαίνονται μὲν καθ' ἑαυτοὺς γενόμενοι χαρίεντες καὶ φιλόλογοι, τῶν δὲ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου γραμμάτων οὔτε πολλοῖς οὔτε ἀκριβῶς ἐντετυχηκότες . . .

14. Dazu Moraux, *Aristotelismus*, Bd. 1, 12f., 18.
15. Cicero nennt Herakleides von Pontos, Dikaiarch, Aristoxenos von Tarent, Demetrios von Phaleron, Straton von Lampsakos, Hieronymos von Rhodos, Lykon aus der Troas, Ariston von Keos, Kritolaos von Phaselis, Diodoros von Tyros, Kalliphon, Deinomachos, Staseas aus Neapel und Kratippos von Pergamon.
16. Siehe Shackleton-Baileys Kommentar zu *Att.* 13,30 = 303,2 und S. Häfner, *Die literarischen Pläne Ciceros*, München, Phil. Diss. 1928, 51.
17. Die handschriftliche Überlieferung der Herkunftsbezeichnung (Keos oder Chios) ist unsicher; einige Forscher (zuletzt Anna Maria Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Neapel 1980, 292–308) beziehen die Stelle auf den Stoiker Ariston von Chios. Aber die stärkeren Argumente sprechen zugunsten des Keers (dazu ausführlich J. G. F. Powell in: *Cicero, "Cato maior de senectute"*, ed. with commentary and introduction by J. G. F. P., Cambridge 1988, 269–272).
18. So Shackleton-Bailey zur Stelle (*Cicero's "Letters to Atticus"*, vol. 1, Cambridge 1965, 353 [nicht bei Häfner]). Da auch für Aristoteles Verfassungen von Pellene, Athen und Korinth bezeugt sind, glaubt Wehrli (Kommentar zur Stelle, S. 64f.), es handle sich um die aristotelischen Schriften, die dann gar nicht zum 'großen Haufen' dikaiarchischer Werke gehörten. Das ist jedoch durch Ciceros Wortlaut so gut wie ausgeschlossen.
19. Nach F. Egermann, "Die Prooemien zu den Werken des Sallust," *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, phil.-hist. Kl., 214,3 (1932), hier 54–66, und E. Bolaffi, "La 'dottrina del buon governo' presso i Romani . . .," *Latomus* 14 (1955), 100–115, hier 103–109, vor allem für die Theorie der Mischverfassung und für die Betonung der praktisch-politischen

- virtus*. Weitere Literaturnachweise bei Peter L. Schmidt, "Cicero *De re publica*: Die Forschung der letzten fünf Dezennien," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, I 4, (Berlin und New York 1973) 262-333, hier 312f.
20. Den Zusammenhang mit der Mantik bestreitet O. Gigon, "Cicero und Aristoteles," *Hermes* 87 (1959), 161—*Studien zur antiken Philosophie*, (Berlin und New York, 1972), 324.
 21. M. Giusta, *I dossografi di etica*, vol. 1, Torino 1964 196-198, 425-429 u.ö. Diese schon aus chronologischen Gründen ganz unwahrscheinliche Hypothese ist auf allgemeine Ablehnung gestoßen; s. u.a. G.B. Kerferd, *Classical Review* 85 (1971), 371-373; P. Boyancé, *Latomus* 26 (1967), 246-249; J. Glucker, *Antiochus*, 52f. Anm. 135; P. Moraux, *Aristotelismus*, Bd. 1, 264-268.
 22. *Tusc.* 5,51 (fr. 21 Wehrli) ... *libra illa Critolai, qui cum in alteram lancem animi bona imponat, in alteram corporis et externa, tantum propendere illam bonorum animi lancem putet, ut terram et maria deprimat*; ohne Namensnennung *Fin.* 5,92 (fr. 22 W.) ... *virtutis amplitudinem quasi in altera librae lance ponere: terram . . . ea lanx et maria deprimet*. Es fällt auf, daß Cicero an beiden Stellen das Bild ungenau wiedergibt: das Übergewicht der Tugend kann auf einer Waage 'Erde und Meere' nicht 'niederdrücken', sondern nur nach oben schnellen lassen. Carl Werner Müller (*Erysichthon*, (Stuttgart 1987) [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 1987,13] 97) weist darauf hin, daß auch Kallimachos (*Aet.* 9) das Bild wie Cicero gebraucht: die nahrungsspendende Demeter ist dem gewaltigen Eichbaum überlegen und 'zieht ihn hinab'. Bei beiden Autoren war offenbar die geläufige Metapher vom 'höheren' und 'niederen' Wert wirksam (vgl. für Cicero z.B. *Inv.* 1,22 *si nostram causam laudando extollemus, adversariorum causam per contemptionem deprimemus*). Die zweifache Verwendung bei Cicero legt die Vermutung nahe, daß die Ungenauigkeit schon auf Kritolaos zurückgeht. Im Griechischen wie im Lateinischen findet sich übrigens auch die korrekte Anwendung des Bildes: Aristophanes, Frösche 1398 (mit der ebenfalls geläufigen Metapher des 'Gewichtigen'); Cicero *Luc.* 38.
 23. Antiochos als Urheber der Annäherung oder Gleichsetzung von 'Alter' Akademie und Peripatos: *Fin.* 5,7 und 14; *Luc.* 131, 139 u.ö. Vgl. Glucker, *Antiochus* 55-58 mit Anmerkungen.
 24. Siehe E. Pahnke, *Studien über Ciceros Kenntnis und Benutzung des Aristoteles*, (Freiburg i. Br., Phil. Diss. 1962) 90; P. Moraux, *Aristotelismus*, Bd. 1, 37-43; "Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote," *Ciceroniana* n.s. vol. 2: Atti del II Colloquium Tullianum, (Roma 1975) 81-96; Elizabeth Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, (London 1985), 40f., 289f.; zu *De Or.* 2,32 A. D. Leeman im Kommentar zur Stelle (Heidelberg 1985).
 25. A.E. Douglas (*Cicero*. Chapters by H.H. Scullard . . . , ed. by T.A. Dorey, (London 1965) [*Studies in Latin Literature and its Influence*], 168 Anm. 7), betont mit Recht, daß Cicero, verglichen mit anderen antiken Autoren, mit Quellenangaben 'ungewöhnlich großzügig' ist (ähnlich A.J. Kleywegt, *Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift "De natura deorum"* (Groningen 1961) 12). Leider fehlt bisher eine zuverlässige Sammlung aller einschlägigen Stellen.
 26. Angaben für einzelne Sätze und Gedanken: *Off.* 3,63 *Hecatonem . . . Rhodium, discipulum Panaetii, video in iis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere; Div.* 1,72 *ut in Sullae scriptum historia videmus*; weniger präzise *Luc.* 137 *legi apud Clitomachum; Tusc.* 3,59 *ut video nostrum scribere Antiochum*; für ganze

- Bücher: *Fin.* 5,8 und 75 (s. dazu oben Anmerkung 3); *Ac.* 1,14 (s. oben Anmerkung 11); *Luc.* 10 (Lucullus soll im dogmatischen Teil 'das bei Antiochos Gehörte' wiedergeben); *Off.* 1,6; 2,60; 3,7 (Panaitios Quelle für *Off.* 1 und 2). Zur Bewertung von Ciceros Zitaten treffend z.B. R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3. Theil, (Leipzig 1883), 319: "(Man kann) daraus, dass Cicero wenn er einmal eine Schrift des Kleitomachos aus eigener Lectüre kennt diess nöthig findet an die grosse Glocke zu hängen, den Schluss ziehen dass wo er diess nicht thut er das betreffende Citat seinem Mittelsmann verdankt".
27. Diese Formel wird fast stereotyp gebraucht: *Luc.* 129; *Div.* 131; 1,89; *Cato maior* 69; *Off.* 2,25.
 28. In diese Gruppe gehört vermutlich auch die von Cicero dreimal (*Tusc.* 5,24; *Fin.* 5,12. 85) erwähnte Schrift Theophrasts *Peri eudaimonias* (*De vita beata*); s. oben Anmerkung 9. Ob Cicero das Werk nur aus Antiochos kannte oder selbst ein Exemplar besaß (Fortenbaugh, a.a.O. 22f.), läßt sich nicht entscheiden. Einen Anhaltspunkt dafür, daß er die Schrift ganz gelesen hat, gibt es nicht—freilich auch keinen Gegenbeweis. Den *Apokarterōn* des Kyrenaikers Hegesias (*Tusc.* 1,83f.) kannte er sicher nur aus einem Handbuch. Krantors berühmtes Buch 'Über die Trauer' hat Cicero für seine *Consolatio* wirklich gelesen, aber es dürfte übertrieben sein, wenn er *Luc.* 135 formuliert: *legimus omnes*. Immerhin ist das Buch 'kurz' (*non magnus*).
 29. Auch wenn er vom Inhalt enttäuscht und mit der Lehrmeinung des Poseidonios nicht einverstanden war (*Off.* 3,8 und 34). Zu Ciceros Arbeitstechnik in den philosophischen Schriften grundsätzlich R. Philippson, *Realencyclopädie*, s.v. Tullius, Sp. 1189. Auch für historische Erörterungen greift Cicero zu Auszügen: *Att.* 12,5b; 13,8. F. Münzer (*Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, (Stuttgart 1920) [Nachdruck Darmstadt 1963], 376–408) zeigt an vielen Beispielen, wie Cicero fremde und eigene Exzerpte höchst effizient (zum großen Teil mehrfach) einsetzte. Es sei auch daran erinnert, daß schon Theophrast eine auf zwei Bücher verkürzte Fassung von Platons *Politeia* angefertigt hatte (Diogenes Laert. 5,43).
 30. Ferner: *De Or.* 2,21 *saeculis multis ante gymnasia inventa sunt, quam in iis philosophi garrere coeperunt*; *Rep.* 1,2 (über die Philosophen im Gegensatz zu den Politikern) *in angulis personant De Or.* 1,47 (*Graeculi homines contentionis cupidiores quam veritatis*).
 31. Ein analoger Gedanke findet sich in Aristophanes' *Fröschen* (1407–1410): Auf der Bühne befindet sich eine Waage; in mehreren Versuchen erweisen sich die Verse von Aischylos stets als 'gewichtiger' als die des Euripides; nun fordert der Ältere den Jüngeren auf, 'sich selbst mit seiner Sippschaft und seiner Bibliothek (!) in die eine Waagschale zu begeben: zwei Worte von ihm, Aischylos, in der anderen würden genügen, all das aufzuwiegen'. Die Bibliothek ist nicht zufällig erwähnt: Euripides stand im Rufe der Bücherweisheit (Aristophanes, *Frösche* 943; Athenaios 1,3a). Wie bei Cicero wird also hier geschwätziges Theorie mit knapper und markiger Weisheit konfrontiert, Neues und Modisches mit dem bewährten Alten. Trotzdem ist Nachahmung unwahrscheinlich, denn Cicero scheint weder mit Aischylos noch mit Aristophanes wirklich vertraut gewesen zu sein (die jeweiligen Erwähnungen bei Th. Pütz, *De M. Tulli Ciceronis bibliotheca* (Münster, Phil. Diss. 1925) 33); vgl. auch die oben erwähnte Verwechslung von Aristophanes und Eupolis (*Or.* 29; *Att.* 12,6a,1).

32. Wie Crassus über die philosophische Ethik, urteilt der 'Akademiker' Cotta über die philosophische Theologie (ND 3,43): *docebo meliora me didicisse de colendis diis immortalibus . . . capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, quam rationibus Stoicorum*. — Auf eine interessante neuzeitliche Parallele weist Herwig Görgemanns hin (brieflich, 27. Juli 1987): "Wilamowitz schreibt im Vorwort seiner Aeschylus-Ausgabe (Berlin 1914) S. X: *sed taedium perquirendorum codicum declinabam, non solum quia bibliothecarum pulvere vesci minime amo, sed etiam quia alios talia multo melius ac facilius expedire probe scio*. Darin schlägt die Einstellung des preußischen Junkers und des Kindes vom Lande deutlich durch; zum Zwecke der Interpretation der 'Eumeniden' ist er dann ja lieber in Athen auf den Felsen des Areopag herumgeklettert. Für die Spannung zwischen gelehrtem Bücherwurm und Mann von Welt gibt W. überhaupt wohl ein gutes Exempel ab, und er könnte dazu helfen, sich die Lage Ciceros anschaulich klar zu machen". - Zu Ciceros Verhältnis zu Büchern im allgemeinen s. Franz Ludwig Meyer, *Cicero und die Bücher*, (Zürich, Phil. Diss. 1955), und G. Rohde, "Über das Lesen im Altertum," in: G.R., *Studien und Interpretationen*, (Berlin 1963), 290–303, bes. 299; Rawson, *Intellectual Life* 40f.
33. Wichtig vor allem *Leg.* 1,61 und 1,19: das Sittengesetz als Teilaspekt der ewigen Gesetze des Kosmos; weiteres bei K.M. Girardet, *Die Ordnung der Welt*. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift *De legibus*, (Wiesbaden 1983) (Historia. Einzelschriften 42), 54–65.

Index of Ancient Sources

AELIANUS		<i>De anima</i>	
<i>Varia historia</i>		1.4	207
4.20	180	2.1-4	176
		2.2 413b22-4	176
AESCHYLUS		2.3 414b1-6	176
<i>Septem contra Thebas</i>		2.3 414b16-19	184
592	169	2.3 414b28-33	184
AETIUS		<i>De caelo</i>	
<i>Placita philosophorum</i>		1.2	205
1.3.1-9	136	1.3	207-8
1.3.2, 3	157n.49	1.3 270b1-10	213
1.3.20, 22, 25	144	1.3 270b13-24	208
1.29.4	38n.38	2.3 286a8-12	212
2.1	36n.12	<i>Collectio artium</i>	
2.20.3	38n.38	fr.136-41 Rose	73n.7
ALEXANDER APHRODISIENSIS		<i>De divinatione per somnum</i>	
<i>In Aristotelis Metaphysica</i>		462b14-18, 19, 20	230
27.28-29.1	155n.34	463a4, 13	225
31.7ff.	144	463a23-30	240
<i>In Aristotelis Topica</i>		463a25	236
5	71	463b13	230
27.7-18	74n.9	463b14	231
126	71	463b15	245n.23
		463b17	225
		463b20, 25-31	225
APPIANUS		464a5	221
<i>Mithridatica</i>		464a5-19	239
30.121	199n.4	464a9, 14	228
		464a15	226
ARISTOPHANES		464a22-4	239
<i>Ranae</i>		464a23	227
943	262n.31	464a27	228
1407-1410	262n.31	464b5, 7	227
		464b9	226
ARISTOTELES		<i>Ethica Eudemia</i>	
<i>Analytica</i>		1248a24-9	231
1. 2	138	1248a35	230

266 Cicero's Knowledge of the Peripatos

1248a38	244n.14	<i>De generatione animalium</i>	
1248a38-b3	230	2.3 736b29-737a1	210-11
<i>Ethica Nichomachea</i>		2.5 741b21	213
1.2-12	180	6.1 779a12	244n.11
1.4 1095b6-13	173	<i>De generatione et corruptione</i>	
1.5 1095b25, 26	178	2.10 336b31	207
1.8 1098b12-18	165	<i>De insomniis</i>	
1.9 1099b32-1100a5	164	458b20	244n.10
1.9 1100a8	178	459b9-11	239
1.10 1101a6-13	178-9	460b23-7	239
1.10 1101a19-21	179	460b28-461a11	236
1.11	179, 180	460b29	228
2.1 1103a26-31	174	460b32	228, 237
2.2 1103b31ff.	132n.40	461a1	224
3.3 1112b17	56n.4	461a7	237
5.1	174	461a14	226
5.1 1129b31ff.	172	461a18	236
5.3, 4	172	461a18-19	237
5.10	130n.20	461a18-22	239
5.10 1134b18-1135a5	119, 121,	461b12-14	237
	123, 126,	461b21	226, 237
	131n.23 & 25	461b21-2, 28	236
6.1 1138b18ff.	132n.40	461b22-6	237
7.10 1152a29-32	178	461b28-9	237
8.1 1155a5-7	173	462a19	226
8.2 1155b17ff.	175	462b1	244n.10
8.9 1160a11	97n.36	463a21	237
9.4	168	<i>Metaphysica</i>	
9.6 1167a22ff.	97n.36	1.2 982b12-21	182
9.8	168	1.3	143, 146, 147
9.9 1169b16-19	173	1.3 983b20ff.	146
9.9 1170b8	167	1.3 984a2-8	142
10.8 1178b5	96n.25	1.3 984a12	156n.42
10.9 1181b15	96n.25	1.3 984b3-4	144
10.3-5	170	1.3 984b11	146, 155n.34
10.4 1175a18-21	168	1.4 984b23ff.	146
10.5 1176a6	24	1.4 985a10ff.	146
10.6-9	180	1.4 985b3ff.	151
10.7 1177a19ff.	112n.13	1.4 985b20f.	151
10.7-9	82	1.5	139, 151
10.8	212	1.5 986a9-10	145
10.9 1180a21f.	132n.40	1.5 986a15-21	145, 151
10.9 1180b7	96n.25	1.5 986a22ff.	145
10.10 1180b35ff.	112n.14	1.5 986a28	146

- | | | | |
|-----------------------|--------------|---------------------|-----------------|
| 1.5 986b15ff. | 146 | 1.2 1253a38 | 97n.36 |
| 1.5 986b18ff. | 141 | 1.3 1256b15-22 | 174 |
| 1.5 986b22 | 147 | 1.12 1259b10 | 99n.65 |
| 1.5 986b27-987a2 | 144 | 2.2 1262b37-1263b14 | 175 |
| 1.6 | 144, 146 | 2.6 1265b33 | 93, 100n.74 |
| 1.6 987a29 | 156n.37 | 2.6 1266a4 | 94 |
| 1.6 987a30ff. | 146 | 2.9 1271b5 | 96n.29 |
| 1.6 987b20ff. | 145 | 3.1 1274b41 | 84 |
| 1.6 987b28ff. | 144 | 3.1 1275a22 | 98n.45 |
| 1.6 988a9f. | 144 | 3.1 1275b19 | 98n.45 |
| 1.6 988b10-15 | 144 | 3.1 1276a13 | 172 |
| 4.4 1014b16ff. | 131n.21 | 3.4 1277b7 | 98n.46 |
| 4.4 1015a13ff. | 131n.21 | 3.5 1277b34 | 98n.48 |
| 12.8 1074a2 | 213 | 3.5 1278a19 | 98n.49 |
| <i>Meteorologica</i> | | 3.5 1278a36 | 86 |
| 1.3 | 208 | 3.6 1278b19 | 96n.30 |
| <i>De philosophia</i> | | 3.6 1278b20 | 97n.37 |
| fr.9 Ross | 146 | 3.6 1278b31 | 85 |
| fr.13a | 213 | 3.6 1279a17-20 | 97n.44 |
| fr.16, 18 | 209 | 3.6 1279a30 | 98n.46 |
| fr.20 | 133, 203 | 3.9 1280b5 | 87 |
| fr.21 | 207, 210 | 3.9 1281a30 | 87 |
| fr.26 | 209, 211 | 3.10 1281a31 | 98n.47 |
| fr.27 | 38n.37 | 3.11 1281b28 | 98n.47 & 55 |
| fr. 27a | 204, 210 | 3.11 1281b39ff. | 98n.49 |
| fr.27b, 27d | 210 | 3.12 1282b17 | 85 |
| <i>Physica</i> | | 3.13 1283a25 | 98n.51 |
| 1.1 184a16f. | 140-1 | 3.13 1284a3-17 | 98n.54 |
| 1.2 | 138-146, 152 | 3.13 1284b25-34 | 98n.54 |
| 1.2-3 | 139 | 3.15 1286b8-21 | 98n.65, 100n.68 |
| 1.2 184b15ff. | 138-9, 141 | 3.16 1287a28ff. | 132n.40 |
| 1.2 184b19 | 144 | 3.17 1288a15-32 | 98n.54 |
| 1.2 184b20-2 | 145, 155n.29 | 5.12 1316a5, 29 | 99n.67 |
| 1.2 194a27-36 | 202 | 5.12 1316a18-20 | 100n.68 |
| <i>Poetica</i> | | 6.2 1317a40ff. | 99n.62 |
| 4 1449a26-7 | 47 | 6.2 1317b2-17 | 99n.63 |
| 4 1449a27-8 | 59n.25 | 7.1 1323a22 | 96n.31 |
| <i>Politica</i> | | 7.2-3 | 82 |
| 1.1, 2 | 163, 172 | 7.2 1324a22 | 96n.25 |
| 1.1 1253a2,3 | 172 | 7.3 1325a19 | 98n.51 |
| 1.1 1252a13 | 99n.65 | 7.3 1325b10-14 | 98n.54 |
| 1.2 1252b21 | 99n.65 | 7.3 1325b14ff. | 112n.12 |
| 1.2 1253a1 | 96n.30 | 7.3 1325b16 | 96n.26 |
| 1.2 1253a3 | 83 | 7.4 1326b4 | 85 |
| 1.2 1253a13ff. | 85 | 7.5 1326b31 | 98n.51 |
| 1.2 1253a18ff. | 97n.41 | 7.8 1328b16 | 84 |

268 Cicero's Knowledge of the Peripatos

7.13 1332a9	96n.27	3.8 1408b26	34
7.13 1332a15	82	3.8 1408b32-3	47
7.13 1333a30ff.	82	3.8 1408b33-5, 36	47, 49, 50
7.13 1333b5ff.	82	3.8 1409a1-2	47
7.14 1332b16-23	98n.54	3.8 1409a1-9	48, 49, 50
7.14 1333a9	96n.28	3.8 1409a2-3	51
7.14 1333a25	96n.27	3.8 1409a9-21	48, 55, 59n.32,
7.15 1334a17	83		60n.48
7.15 1334a22	96n.29	3.8 1409a12-13	47
8.1 1337a22	96n.25	3.8 1409a18-20	59n.32
8.3 1338a10	83	3.8 1409a20-1	55, 60n.48
<i>De precibus</i>		3.9 1409b14-15	55
fr.1 Ross	212	7.8 1328b16	84
<i>Protrepticus</i>		<i>De somno</i>	
fr.9 Ross	243n.7	453b11-458a32	243n.9
fr.58 Rose	112n.11	454a4-15	235
B 108, 110 Düring	212	<i>Sophistici Elenchi</i>	
<i>Rhetorica</i>		165a4ff.	66
1.1 1354a1	59-60n.45	183b33-6	64
1.1 1354a6-11	44	<i>Topica</i>	
1.2 1355b35	70	1.14 105b12ff, 19ff.	157n.49
1.2 1357a34f.	131n.24	2.4 111a11-13	73n.8
1.2 1358a12-14	73n.8	2.4 111b5-8	64
1.3 1358b6-13	40, 56n.2	2.7 113a12	67
1.3 1358b13-29	40, 56n.2	3.1-3	74n.12
1.3 1358b34, 37	56n.4	3.3 118b10-19	71
1.7 1399a7	64	[ARISTOTELES]	
1.10 1368b6-9	130n.19	<i>Magna Moralia</i>	
1.10 1369a32ff.	131n.24	1.33 1194b28-1195a7	120, 121,
1.10 1369b1ff.	131n.24		126, 131n.21
1.13	130n.19	1.33 1195a7	130n.20
1.13 1373b4-24	118, 121, 126	<i>De Melisso, Xenophone, Gorgia</i>	
1.15 1375a22	75n.27	3	137
1.15 1375a25ff.	130n.19	<i>Problemata</i>	
1.15 1375a31ff.	131n.21, 23 & 26	30.14 957a21-5	237
1.15 1375b1ff.	130n.19	<i>Rhetorica ad Alexandrum</i>	
2.23	64	1427b13-30	73n.4
2.23 1397a20-2	67	ARISTOXENUS	
2.23 1398b29-31	65	fr.118 Wehrli	251
2.23 1399a7-8	65	ATHENAEUS	
3.2	48	<i>Deipnosophistae</i>	
3.2 1404b18-20	49	1.3a	262n.31
3.8	28, 46-9, 50-2,		
	54, 60n.48		
3.8 1408b21-3	49		

AVERROES		2.16.3	80, 258-9n.5
<i>Expositio media in Aristotelis Topica</i>		4.10.1	95n.18
603 Jéhamy	71	4.16.2	95n.20
BOETIUS		6.2.3	95-6n.20
<i>In Ciceronis Topica</i>		6.27-8	238
PL 64 891-910	75n.25	12.2.6	60n.46
PL 64 1041	75n.25	12.5b	262n.29
PL 64 1141C	67	12.6a.1	255, 262n.31
PL 64 1142D	74n.19	12.14.3	253
<i>De topicis differentiis</i>		13.8	262n.29
2 1186D-94B	69-71	13.13.1	168
3 1300B	69	13.19.3	250
CALLIMACHUS		13.30	250, 260n.16
<i>Aetia</i>		13.31.2	251
9	261n.22	13.32.2	100n.73, 187, 251
CHRYSIPPUS		13.33.2	251
vid. SVF 2.1-3.613		13.44.3	255
CICERO		14.5.1	255
<i>Academica posteriora</i>		14.17.6	250
1.5, 6	199n.2	15.4.3	250
1.13	13, 74-5n.21	15.27.2	250
1.14	260n.11, 261-2n.26	16.2.6	250
1.15-18	180	16.6	73n.1
1.19-32	33	16.11.3	250
1.22	33	16.11.4	22n.21, 255
1.26	33, 204, 210, 216	16.12	250
1.30, 32	74-5n.21	16.13.3	250
1.33	28, 32, 38n.41, 260n.11	16.14.4	22n.21, 255
1.34	248, 260n.10	<i>Brutus</i>	
<i>Academica priora</i>		12.46	63
vid. Lucullus		25	45
<i>De amicitia</i>		26-52	45-6
17	16	32	52
<i>Ad Atticum</i>		37	258-9n.5
1.16.4	199n.6	37f.	250
2.2.1	188	45-8	58n.16 & 19, 59n.33
2.2.2	95n.20, 251, 253	58	58n.13
2.3.4	95-6n.20	85-8	45
2.9.2	95-6n.20	119-122	9
2.12.3	95n.20	121	28, 33
		135	262n.28
		149	9
		285	250
		306, 309, 315, 332	9

270 Cicero's Knowledge of the Peripatos

<i>Pro Cluentio</i>		1.6	29, 33, 34
139	200n.19	1.14	167
<i>De divinatione</i>		1.16	159, 199n.2
1.5	199n.5, 223	1.21	167
1.12	244n.19	1.29-54	159
1.35	244n.19	1.29-72	185
1.53	223, 232	1.42	165
1.62	223	1.50	175
1.63-5	214-5	1.37	162
1.64	238	1.61	165
1.70	251	1.63	183
1.72	261n.26	1.63, 64	182
1.81	245n.23	1.65-70	167
1.85	244n.19	1.66-9	175
1.89	262n.27	1.69	178
1.113	199n.5, 251	2.1	188
2.1	4	2.2	160
2.2	15	2.8	199n.5
2.3-4	29	2.15	160
2.4	33, 259n.6	2.16, 19	199n.5
2.9-12	223	2.20	159
2.37, 50	235	2.25, 27	183
2.100	199n.5	2.31, 32	162, 183
2.105	199n.5, 254	2.32	199n.5
2.119	256	2.33, 34	183
2.120	239	2.34	199n.5
2.121	225, 241	2.35	194, 199n.5
2.124	233	2.40	184
2.126	234	2.41	199n.5
2.128	224, 236, 238	2.52	173
2.131	262n.27	2.53, 54	167
2.136	233	2.74-7	160
2.137	239	2.78, 79	175
2.138	238	2.78-85	167
2.139	236	2.92-5	161
2.140	235, 236, 245n.21	2.96-103	159
2.142	238	2.102	180
<i>Ad familiares</i>		2.104	161
1.9.23	57n.10 & 11	2.109, 110	169
7.19, 20	73n.1	2.114	184
13.1.2	199n.2	2.199	167
15.4.16	6, 259n.6	3.2, 3, 7	159
15.19.2	199n.2	3.10	80, 253
16.17.1	199n.6	3.11	165, 253
<i>De finibus</i>		3.16-76	185
1.5, 6	171	3.17	170

3.20-3	163	5.11ff.	80
3.29	161	5.12	32, 179, 254, 259n.8 & 9, 262n.28
3.33, 34	163	5.12-13	21n.18
3.36-8	171	5.12-14	259n.7
3.41	199n.10	5.13	21n.19, 199n.5, 250
3.42	161	5.14	199n.5, 250, 262n.23
3.62-71	172-7	5.16-23	167
4.3	29, 32	5.18	169
4.3.7	79, 95n.14	5.20	199n.5
4.5	252	5.21	199n.5, 252
4.5-7	159	5.24	183
4.7	178	5.24-7	168
4.8-10	160	5.24-70	165, 184, 185
4.11, 12	182	5.27-33	168
4.13	160, 168	5.34-8	168, 177
4.15	166, 254	5.35	177
4.16-18	162, 184	5.37	169
4.17	163-4, 166, 172, 184	5.39-40	163, 165, 169, 177, 184
4.21-2	161	5.41-3	162, 169, 172
4.23	159, 161	5.44-5	169
4.25, 27	166	5.45	177, 183
4.29	178	5.46, 47	170, 177
4.31	161	5.48-54	170, 171
4.34	166	5.49	199n.5
4.34, 35	162	5.50	180
4.37	165	5.55	163, 164
4.37-39	163, 184	5.59-60	162
4.49, 50	199n.5	5.59-64	170
4.52, 53	161	5.60	177
4.61	161, 176, 178	5.61-4	170
4.68	165	5.65-72	80, 85, 87, 171, 172, 176-7
4.72	161	5.73	29, 34, 199n.5, 259n.8
4.79	80	5.74	161, 199n.10
5.1	199n.4	5.75	21n.17, 258n.3, 261-2n.26
5.1-8	21n.4	5.77	178
5.2, 4	168	5.85	259-60n.9, 262n.28
5.7	161, 262n.23	5.86-8	170, 179
5.8	21n.17, 258n.3, 261-2n.26	5.86-95	165
5.9-12	29	5.91	199n.5
5.9-13	33, 160	5.91, 92	166, 199n.5
5.9-74	259n.7		
5.10f.	34, 258n.5		
5.11	94, 95, 171, 176, 258n.5		

272 Cicero's Knowledge of the Peripatos

5.91-3	165	1.38	129n.8, 252
5.92	261n.22	1.38-9	9
5.93	165, 184	1.42ff.	132n.34 & 39
<i>De haruspicum responso</i>		1.53	256
14, 32	128n.3	1.53-5	9
<i>Hortentius</i>		1.61	263n.33
fr.29 Müller	255	2.8ff.	132n.35 & 40
fr.56 Str.-Zimm.	255-6	2.8-14	124
<i>De inventione</i>		2.8-15	114
1.1	200n.12, 258n.5	2.11ff.	132n.39
1.7	40, 56n.3	2.13f.	125, 126, 132n.34
1.8	40	2.14ff.	127
1.9	39, 63	2.15	129n.8
1.22	261n.22	2.16	127
1.35	131n.29	2.17	116, 127
1.51-60	40-1	2.18	131-2n.32
1.61	28, 34, 40-2,	2.19ff.	124
	57n.8, 131n.29	2.59, 61, 62	132n.37
1.66	42	3.3	132n.37
1.77	41-2	3.6ff.	124
2.1.1ff.	3-4, 131n.29	3.13ff.	28, 33, 94, 95n.8 & 9,
2.3	42		110, 129n.8, 199n.5,
2.4	253		258-9n.5
2.4-5	42	3.49	128, 132n.37
2.6	45	3.70	167
2.6-7	73n.7	<i>Lucullus</i>	
2.7-8	41, 42, 43	7	21n.9
2.8	57n.10, 73n.5	7-9	12
2.9-10	3	10	261-2n.26
2.65, 67	122, 123, 125	12	218n.1, 259n.8
2.155-6	40	38	261n.22
2.160	57n.11	50, 88	234
2.160ff.	122	98	254
<i>De legibus</i>		112	257
1.16	124, 132n.34	113	28, 32
1.16-20	117	115	258n.5
1.16-63	114	117	133ff.
1.18f.	114, 132n.35 & 40	118	133-7, 150-2, 153n.2,
1.19	8, 263n.33		154n.9, 11 & 12
1.20	132n.34	118-121	134-5
1.22ff.	126	119	203, 215
1.28	115, 132n.34	119-121	133, 135
1.33-6	115, 132n.34	119-146	31
1.36ff.	114, 115, 125-7	122-4	135
1.37	123	123	133-5, 152
1.37-8	28, 32	124	199n.5

129	262n.27	3.34	262n.29
131	194, 199n.5, 252,	3.43	263n.32
	261n.23	3.63	261n.26
135	262n.28	3.68ff.	128
136f.	132n.43	3.69	128n.3
137	261n.26	3.71f.	128
139	261n.23	<i>Orator</i>	
<i>Pro Milone</i>		9-10	10
10f., 43	128n.3	12	10, 200n.19
<i>De natura deorum</i>		16	21n.8
1.6	21n.13, 199n.5	29	255, 262n.31
1.11-12	21n.12, 21n.14	39	52-3, 59n.41, 60n.51
1.15	201	40	52-3, 59n.44
1.16	186	67	55
1.17	5	77	53
1.25ff.	133, 153n.2 & 5	92, 94	250
1.33	202, 209-11, 216	113	258n.5
1.33-5	29, 31	113-120	21n.8
1.59	199n.2	114	59n.45
1.72	254	148	11
1.107	214	162	59n.36
2.37	174	164-7	53
2.42-4	207, 210, 215	172	28, 34, 52, 54, 55
2.64	213	174-6	42, 51-3
2.95-6	213, 215	177-8	59n.36
2.120-153	214	187	55
2.167	188	189	199n.5
<i>De officiis</i>		191-4	28, 50-2, 254
1.3	259n.6	194	53, 54-5, 59n.35 & 37
1.6	16, 259n.8, 261-2n.26	198	55
1.14	57n.11	201	55
1.21	175	204	54
1.42	98n.49	214	51, 55
1.147	259n.8	215	51
1.156	112n.17	217-18	50-1
2.4	199n.6	218	28, 53, 54-5
2.7-8	16	221, 227	55
2.16	199n.5, 254	228	28, 34, 53, 54-6,
2.25	262n.27		60n.48
2.56	29, 32	237	10
2.60	259n.8, 261-2n.26	<i>De oratore</i>	
3.7	38n.43, 259n.8,	1.5	40, 73n.5
	261-2n.26	1.42	188
3.8	262n.29	1.42-3	6
3.21ff.	128	1.43	28, 33
3.23	128n.3	1.45	199n.5

274 Cicero's Knowledge of the Peripatos

1.47	262n.30	<i>Partitiones oratoriae</i>	
1.48	7	5	75n.32
1.49	28, 33	6-7	73n.3
1.55	28	7	63, 65
1.56	64	41	76n.35
1.193, 195	104	65	76n.35
1.195	256	109	75n.32
1.215	128n.3	129ff.	128n.3
2.3, 4	43	<i>Philippicae</i>	
2.21	262n.30	11.28	128n.3
2.32	44, 254, 261n.23	<i>Ad Quintum fratrem</i>	
2.43	43	2.9.3	255
2.56	58n.18	3.5.1ff.	95n.7 & 20, 250
2.62	60n.51	<i>Pro Rabirio Postumo</i>	
2.146	75n.32	23	199n.7
2.151-61	6	<i>De re publica</i>	
2.152	44, 75n.32, 258n.5	1.1	82, 83
2.153	44	1.2	262n.30
2.154, 159	199n.5	1.10	83, 112n.7
2.160	43-4, 45, 50, 73n.7, 250, 254, 258-9n.5	1.11	84
		1.12	84, 105, 110, 112n.7 & 17
2.162	75n.32		77, 95n.5
2.163-73	62, 66	1.13	
2.165	65	1.14, 15	78
2.188	56	1.16ff.	108
2.358	74n.10	1.21f.	107
3.5	107	1.22	94n.4
3.60f.	258n.5	1.24f.	108
3.65, 67-8	7	1.26ff.	105, 108
3.76, 77-80	7	1.27	79
3.109	258n.5	1.31-2	78
3.132	199n.5	1.34	78, 101
3.137ff.	112n.17	1.36	78
3.149-170	46	1.38	97n.39
3.171-208	46	1.38-41	88
3.173	52	1.39	84, 97n.38,
3.182	50		129n.5, 174
3.183	48-9, 51	1.42-5	99n.61
3.184-6	55-6	1.42-55	88, 94
3.187	50	1.43	86
3.191, 192	55	1.43-5	89
3.193	49	1.44-5	91
3.215	6	1.46-55	89
<i>Paradoxa stoicorum</i>		1.49	90
4	10	1.50	98n.57

1.51, 53, 54-5	90	6.9-29	7, 20n.1, 78, 79, 99n.59, 102, 108, 109, 110
1.56-64	88		
1.59	91		
1.62, 64	99n.59	<i>De senectute</i>	
1.66ff.	79	3	251
1.68	89, 91	31	60n.50
1.69	87, 91, 93, 97n.44, 99n.61	69	262n.27
2	79, 90, 92, 99n.59	<i>Pro Sestio</i>	
2.1ff.	79	91	128n.3
2.2	90	<i>Pro Sexto Roscio Amerino</i>	
2.3	83	143	128n.3
2.4	78	<i>Topica</i>	
2.14	91	1	253
2.18	91	1-5	44, 58n.13
2.21	79	2	57-8n.12
2.22	91, 108	3	61
2.26	83	6	63
2.27	79	7	72
2.30	91	8	70
2.39	90	8-24	63
2.39-40	99n.64	10	66, 71
2.42	100n.73	11	66
2.43	83	12	67
2.52	79	16	62
2.55	99n.64	18	73n.3
2.56	87	19-21	68
2.64f.	131n.31	24	70
2.67, 69	109	26-7	65
3	110, 171	28	66, 74n.15
3.3	78	30, 31, 34, 36, 38	66
3.4	107	40	67
3.4ff.	84	41	65
3.5	258n.5	47-9	63
3.6	107	47-89	67
3.8ff.	79	50	73n.3
3.10	172	51-2	62
3.12	79, 95n.19	53	65, 67
3.20ff.	99n.66	54	67
3.33	128n.3, 132n.40	55	72
3.43	97n.44	71	63
3.48	99n.62	72-8	70
3.57	98n.53 & 55	83	72
4.5	79	90	128n.3
5.9ff.	79	<i>Tusculanae disputationes</i>	
		1.1	2

276 Cicero's Knowledge of the Peripatos

1.5	190	2.7	256
1.6	191, 199n.2	2.7-8	199n.2
1.7	190, 200n.12, 259n.6	2.8	188
1.8	15, 192	2.9	189, 192, 198, 200n.19
1.15	182, 191	2.14	15
1.17	191	2.15	194
1.18-22	190-2, 200n.14 & 15	2.28-30	196
1.18ff.	32, 133, 153n.2, 154n.7 & 9	3.1-6	21n.10
1.21	250	3.6	256
1.22	32, 206, 210, 216, 238, 240	3.7	15
1.24	191, 200n.15	3.8	189
1.26-71	192	3.13	193
1.38-9	191	3.15	194
1.38-42	32	3.21	193
1.39	91	3.22	193, 194, 198
1.41	32, 190, 200n.15, 217, 251	3.38	199n.2
1.42	190, 191, 200n.15	3.59	261n.26
1.45	182, 190	3.63	200n.18
1.48-9	191	3.69	29, 34, 193, 198
1.51	190, 200n.15, 251	3.71, 74	195
1.53-4	238	3.75-6, 77	193
1.55	188, 191	3.81	256
1.57, 58, 59	191	3.84, 85	194
1.61	240	4.4	200n.15
1.62, 63-4	191	4.6	189, 196, 198, 199n.2
1.65	190	4.7	199n.2
1.65-6	190, 210, 217	4.8	15, 192
1.70	190, 191	4.9	193, 257
1.72-4	191	4.30	196
1.77	190, 200n.15, 250	4.38	195
1.77-8, 79	191	4.38-57	258n.4
1.79-81	190, 200n.15	4.39	196
1.82	191	4.40-54	196
1.83f.	262n.28	4.42	195
1.83-4	191	4.43-6	195
1.94	190	4.47	195
1.97	191	4.48-54	195
1.102-3	191	4.51	196
1.104	191	4.55, 58	195
1.107	190	4.71	193, 200n.15
1.115	191	4.73-5	197
1.135	190	5.5	21n.10, 199n.6
2.4-5	21n.12	5.10	189
		5.12	15
		5.14, 15	194
		5.24	160, 262n.28

278 Cicero's Knowledge of the Peripatos

fr.33a-b	138-9, 149	ISOCRATES	
fr.35	156n.43	<i>Ad Nicoclem</i>	
		5ff.	132n.40
EUSEBIUS		LACTANTIUS	
<i>Praeparatio evangelica</i>		<i>Divinae institutiones</i>	
10.14.10-16	154n.15	5.16.5-13	99n.66
11.3.1	154n.15	<i>Epitome</i>	
GALENUS		50.5-8	172
15.25 Kühn	157n.49	LUCRETIUS	
15.32	137	<i>De rerum natura</i>	
[GALENUS]		1.70-7	180
<i>Historia philosophi</i>		3.1033-1041	181
DG 598.21-610.2		LYSIAS	
& 601.3ff.	154n.15	<i>Epitaphius</i>	
GELLIUS		19	132n.40
<i>Noctes Atticae</i>		MARTIANUS CAPELLA	
10.17	181	<i>De Nuptiis Mercuri et Philologiae</i>	
15.6	199n.8	4.349-54	69
HERMOGENES		4.414-21	68
<i>Progymnasmata</i>		5.443-505	68
6	63	5.475-97	69
HESIODUS		5.557-9	75n.24
<i>Opera et Dies</i>		PHILO	
293-7	173	<i>De aeternitate mundi</i>	
HICETAS		3.10-11	209
Vorsokr. 51.1	133	<i>De ebrietate</i>	
[HIPPOCRATES]		198, 199	134
<i>De insomniis</i>		PHILOPONUS	
6.640 Littré	229	<i>De aeternitate mundi</i>	
6.642	222	520.18-21	219n.5
6.654	225	<i>De anima</i>	
HOMERUS		486.13	242n.3
<i>Ilias</i>		<i>Adversus Proclum</i>	
1.249	60n.50	6.8.27	157n.49
7.67-91	199n.8	PLATO	
HORATIUS		<i>Epinomis</i>	
<i>Epodi</i>		981Bff.	205
1.6.1-5	182	<i>Gorgias</i>	
		447C	40

463A-465E	169	55D-56B	205
474C	176	71E	227
478B-479E	169		
482D	176	PLUTARCHUS	
485D	103	<i>De curiositate</i>	
<i>Leges</i>		521D	181
644D-645C	132n.40	<i>Lucullus</i>	
713E-714A	132n.40	28.8	218n.1
722C-723E	132n.41	<i>De recta ratione audiendi</i>	
722D	127	44B	182
890D-E	132n.40	<i>Vita Sullae</i>	
<i>Phaedo</i>		12.4	199n.4
11D	180	26.1-4	260n.13
22B	180		
47B	180	[PLUTARCHUS]	
58E	180	<i>De placitis philosophorum</i>	
61A	222	vid. AETIUS	
62B8-C9	174	<i>Vitae X oratorum</i>	
81A	180	4 839C	58n.20
82AB	180		
111A	180	POLYBIUS	
115D	180	<i>Historiae</i>	
<i>Phaedrus</i>		6.4.12	93
245C	238	6.5.1ff.	92
250D	173	6.10.10	90
<i>Philebus</i>			
43D-44B	162	POSODONIUS	
55B1-5	184	T 85 Edelstein-Kidd	21n.5
<i>Politicus</i>			
444A-445B	169	QUINTILIANUS	
583E-586C	162	<i>Institutio oratoria</i>	
<i>Respublica</i>		2.15.23	57n.11
271E5-7	174	5.7.4	74n.10
427DE	181	5.10.20	74n.10
533D	181	5.18.85	67
546A	99n.67	9.4.93	59n.36
571E	221		
<i>Sophista</i>		SENECA	
242D	147	<i>Epistulae morales</i>	
<i>Theaetetus</i>		66, 70, 74, 85, 87, 92	160
155D	182	<i>De otio</i>	
167C-D	169	2	112n.7
207A	66		
<i>Timaeus</i>		SEXTUS EMPIRICUS	
55C	205	<i>Adversus mathematicos</i>	
		9	223

280 Cicero's Knowledge of the Peripatos

<i>Pyrrhoniae hypotyposes</i>		25.14-5	143
1.145, 151	134	25.15-16	143
1.223-4	137	25.19ff.	144
		25.19-20	156n.42
SIMPLICIUS		26.7	144
<i>In Aristotelis De caelo</i>		26.9f.	156n.39
288.28ff.	209	26.21-27.2	145
485.20	212	26.26-30	144, 151
564.24ff.	149	27.2-4	150
<i>In Aristotelis Physica</i>		27.3-5	146
8.31	140	27.11	155n.33
9.1-10	140	27.17-23	146
9.7ff.	149	27.26-8	156n.40
10.3	140, 149	27.28-28.3	156n.40
10.5-8	140	28.4ff.	156n.40
18.32-4	140, 149	28.5ff.	145
20.17ff.	219n.5	28.7	156n.41
20.20ff.	139, 140, 149	28.30-1	146, 150
20.21ff.	139	29.7-8	156n.41
20.23-6	149	29.12-14	156n.41
20.28	138	42.13-15	149
21.6ff.	154n.23	48.6ff.	157n.51
21.9-10	149	115.11-13	148
21.21	139	115.13ff.	148
21.34f.	138	1165.21ff.	206
21.35-22.1	139		
22.15-6	138, 149	STOBAEUS	
22.16ff.	138	<i>Anthologium</i>	
22.18f.	139	2.39.22-40.4	21n.11
22.21-5a	141	2.120.1-8	173
22.25b	155n.31	2.121.12	173
22.27	137		
23.4-14	156n.41	STOICORUM VETERUM FRAG-	
23.21-2	142	MENTA	
23.22ff.	142	1.85	144
23.24	149	1.134	190
23.31-24.21	154n.22	1.162	132n.40
23.33-24.1	142	1.235	173-4
24.13	142	1.338	21n.2
24.14ff.	142	1.588	176
24.25	155n.33	2.1	21n.3
24.26ff.	142	2.92	133
25.1ff.	142	2.1003	132n.40
25.6	14	2.1161	133
25.9-13		3.82	95n.14
155n.32		3.332	132n.40

3.471	21n.11	fr.5	138, 146, 151,
3.613	132n.40		156n.41 & 45
STRABO		fr.5 DG 480.4-5	137, 155n.31
<i>Geographica</i>		fr.5 DG 480.7	148
1 p. 15	21n.2	fr.5 DG 480.15-481.7	156n.41
1.3.16	182	fr.5a DG 482.1	157n.49
1.3.21	182	fr.6	146, 155n.35,
2.3.8	21n.5		157n.49
13.54	260n.13	fr.6	144
		fr.6 DG 482.13	151
STRATO		fr.7	148
fr. 32 Wehrli	133	fr.8	138, 145, 151
		fr.9	138, 144, 145, 151
TERENTIUS		fr.9 DG 485.1	148
<i>Heauton timorumenos</i>		fr.11 DG 485.18	157n.49
77	173	fr.13	149
		fr.16	38n.38
THEMISTIUS		fr.18	152
<i>In Aristotelis physica</i>		fr.18 DG 492-3	133, 135
2.27ff.	154n.25	THUCYDIDES	
		<i>Historiae</i>	
THEOPHRASTUS		8.68.2	46
<i>Metaphysica</i>			
11a27	145	TIMON	
<i>Physicorum opiniones</i>		fr.59 & 60 Diels	
fr.1	137, 138, 150,	(<i>Supp. Hell.</i> 833 & 834)	137
	151, 156n.45		
fr.1 DG 475.4	149	VERGILIUS	
fr.1 DG 475.10	148	<i>Aeneid</i>	
fr.1 DG 475.14-15	142	8.56	259n.8
fr.2	138, 150		
fr.2 DG 476.4ff.	142	VICTORIANUS	
fr.2 DG 476.15-16	155n.33	<i>Liber de definitionibus</i>	
fr.2 DG 476.16ff.	142	903	76n.35
fr.3	138, 144, 146,		
	151, 155n.35	XENOCRATES	
fr.3 DG 477.12-13	143	fr.53 Heinze	205
fr.3 DG 477.13-14	143	fr.254-8 Isnardi Parente	172
fr.3 DG 477.16ff.	144		
fr.3 DG 477.17	156n.42	XENOPHON	
fr.4	138	<i>Memorabilia</i>	
fr.4 DG 478.16-18	145	4.2.1	159
fr.4 DG 478.18-20	150		
fr.4 DG 479.2ff.	150, 155n.33		
fr.4 DG 480.2-3	156n.40		